BEITRÄGE

UR HISTORISCHEN T

9

Leib
und Leib Ch

von

Ernst Käseman

VERLAG VON J. C. B. MOHR (P

TÜBINGEN 1933

ÄGE
EN THEOLOGIE

o
Christi

emann

HR (PAUL SIEBECK)
N 1933

BEITRÄGE ZUR
HISTORISCHEN THEOLOGIE

9

Leib und Leib Christi

Eine Untersuchung zur paulinischen
Begrifflichkeit

von

Ernst Käsemann

TÜBINGEN 1933

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)

Printed in Germany

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Diu

EINLEITUNG

Der folgenden Untersuchung geht es um eine Erfassung des paulinischen Theologumenons vom *σῶμα Χριστοῦ*. Wie konnte sich dieser Begriff bilden, was ist damit gemeint? Sofern die zweite Fragestellung die erstere voraussetzt, ist notwendig die Antwort an eine begriffsgeschichtliche Klärung gebunden. Die für Paulus möglichen Arten eines Leibverständnisses sind thematisch zu erörtern, um sein Verständnis vom Leibe Christi zu erhellen. Nacheinander sind jüdisches, griechisches und hellenistisches Leibverständnis abzuschreiten, um dem paulinischen *σῶμα*-Begriff seinen historischen und sachlichen Ort anweisen zu können und darüber hinaus zu einer Erfassung der Lehre vom *σῶμα Χριστοῦ* vorzustoßen.

Von dieser Aufgabensetzung aus versteht es sich, daß nicht so sehr jede einmalige Besonderung des Leibverständnisses, als vielmehr die typischen Züge einer jeweiligen Phase in den Vordergrund rücken.

Die Berechtigung des konkret eingeschlagenen Weges wird sich aus der folgenden Untersuchung selbst ergeben müssen. —

Es sei mir nur noch erlaubt, an dieser Stelle meinen aufrichtigen Dank auszusprechen meinen Lehrern R. Bultmann und E. Peterson, von denen der letztere mich in die Arbeit am Neuen Testament einführte, der erstere aber den Fortgang meiner Studien stark bestimmte und mir insbesondere bei dieser Untersuchung mit Rat und Tat beiseitestand. Für freundliches Entgegenkommen bei der Drucklegung endlich schulde ich dem Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen wärmsten Dank.

A. DER LEIBGEDANKE IN DER JÜDISCHEN UND GRIECHISCHEN WELT

I. Der Leibgedanke in der jüdischen Welt

Unsere Untersuchung hat mit der merkwürdigen Feststellung zu beginnen, daß das von griechischen Einflüssen noch freie A. T. einen eigentlichen Leibbegriff nicht kennt. Natürlich bedeutet das nicht das Fehlen der damit gemeinten Sache, wie denn auch LXX in einer großen Zahl von Stellen Entsprechungen des *σῶμα*-Begriffes gesehen hat. Aber das Eigentümliche liegt darin, daß sie nicht weniger als 11 bzw. mit den Derivaten 14 verschiedene Begriffe durch *σῶμα* wiedergibt, ohne daß einer als wirkliches Adäquat für *σῶμα* bezeichnet werden könnte. Trotz einer ausgebildeten Anthropologie [1]) ist das Judentum nicht fähig gewesen, einen dem griechischen *σῶμα* wirklich entsprechenden Begriff zu prägen. בָּשָׂר, im Vordergrund der at.lichen Anthropologie stehend und am häufigsten nach LXX mit *σῶμα* zusammenfallend, hat eine andere Tendenz und trifft nur gelegentlich mit *σῶμα* zusammen. Und dieser Charakter des nur gelegentlichen Zusammentreffens mit dem griechischen *σῶμα*-Begriff eignet wesentlich allen hebräischen Begriffen, welche in LXX mit *σῶμα* wiedergegeben sind, wie nun zu zeigen ist.

1. Die at.lichen Entsprechungen des σῶμα-Begriffes

Die Wiedergabe der Begriffe נֶפֶשׁ [2]) und חַיִל [3]) durch *σῶμα* in LXX ist für den Leibgedanken des A. T.s belanglos. Sie erklärt sich aus der gelegentlichen Verwendung von *σῶμα* für Sklave im Griechischen.

---

[1]) Diese Behauptung wird im folgenden bewiesen.

[2]) Gen 36 6. [3]) Gen 34 29.

Daß שֵׁף gleich σῶμα sei, ist nicht zu beweisen, da in der einzigen, hier heranzuziehenden Stelle Gen 47 11 statt שֵׁף wohl das alsbald zu besprechende גַּף zu lesen ist.

Dem griechischen Sprachgebrauch gemäß, der unter σῶμα auch den Leichnam verstehen kann, sind die Worte נְבֵלָה [1]) und פֶּגֶר [2]) zuweilen in LXX durch σῶμα wiedergegeben statt durch θνησιμαῖον, πτῶσις, νεκρός. Auch das besagt für das Hebräische nichts. So läßt sich auch das 1 Chron 10 11 durch σῶμα übersetzte גּוּפָה ausschalten; liegt hier doch ebenfalls die Bedeutung „Leichnam" vor.

Nun hängt aber גּוּפָה mit גַּף zusammen. Dieses bezeichnet Ex 21 3 f. und im korrigierten Text Gen 47 12 die Einzigartigkeit und Einmaligkeit der konkreten Person, beschränkt sie auf ihre Grenzen in der Leiblichkeit, so daß בְּגַפּוֹ geradezu: „er allein" besagt. Der גַּף und גּוּפָה gemeinsame Stamm vereint also in sich wie der griechische σῶμα-Begriff die Bedeutung des toten und die des lebenden Leibes. Gleiches gilt von dem Worte גְּוִיָּה, das bald wie גּוּפָה den Kadaver [3]), bald wie גַּף den lebenden Leib [4]) umschreibt und darum von Traugott Schmidt das eigentliche hebräische Äquivalent von σῶμα genannt wird [5]).

Durch σῶμα werden in LXX auch die Worte גֵּו und גַּו wiedergegeben; doch meinen sie tatsächlich nur den Rücken. גַּו kehrt so überhaupt nur in der Formel הִשְׁלִיךְ אַחֲרֵי גַו, „hinter sich werfen" wieder [6]), und ebenso steht Jes 38 11 das sonst ausdrücklich den Rücken bezeichnende Wort גֵּו [7]) in der Wendung אַחֲרֵי גֵוךָ „hinter dich". Zwar wird Hiob 20 22 גֵּוָה gewöhnlich mit „Körper" übersetzt; doch ist wohl mit Budde statt dessen גֵּוֹה = גֵּוֹ, „sein Rücken" anzunehmen.

Das aramäische Wort גְּשֵׁם, in LXX stets durch σῶμα wiedergegeben [8]), meint den Menschen, sofern er den Elementen ausgesetzt ist, den Leib als Erscheinungsweise des Menschen.

Auf die äußere Erscheinung bezieht sich auch der Begriff עוֹר. So verbinden sich בָּשָׂר und עוֹר, wenn vom Aussatz gesprochen wird, der sich an der „Oberfläche" des Fleisches einnistet [9]). עוֹר ist hier also die Haut, wird von LXX so auch durch δέρμα übersetzt. Das Angesicht

---

[1]) Dt 21 23, Jos 8 29, 1 Kön 13 22 ff.
[2]) Gen 15 11, 2 Kön 19 35, Jes 37 36.
[3]) Richt 14 8 f., 1 Sam 31 10 ff., Ps 110 6, Nah 3 3.
[4]) Gen 47 18, Ez 1 11. 23, Dan 10 6.
[5]) Der Leib Christi 1919 S. 5.
[6]) 1 Kön 14 9, Nehem 9 26, Ez 23 35.
[7]) Prov 10 13, 19 29, 26 3, Jes 50 6, 51 23.
[8]) Dan 3 27 f., 4 30, 5 21, 7 11.
[9]) Lev 13 2 ff.

des Moses erglänzt seinem עוֹר nach, wenn er vom Sinai zurückkehrt [1]). עוֹר ist das Fell des Opfertieres [2]). Man kann sich Kleider daraus herstellen [3]). Das Wort begegnet in der Verbindung mit Fleisch, Knochen und Sehnen [4]) und wird auch mit den tierischen Exkrementen zusammengestellt [5]). Zu vertiefen scheint sich der Begriff in dem Sprichwort Hiob 2 4: „Haut für Haut." Aus dem parallelen Nachsatz: „Der Mensch gibt alles für sein Leben", möchte man folgern, daß עוֹר hier das Leben überhaupt bezeichne. Von da aus ließe sich dann auch Hiob 19 26 interpretieren, wo עוֹר von dem folgenden בָּשָׂר aus als das im „Leibe" gegebene Leben zu fassen wäre.

Unter neuem Aspekt tritt uns in dem Begriff שְׁאֵר entgegen, was LXX im A. T. mit *σῶμα* übersetzten. Zielt dieses Wort doch nicht mehr primär auf die Außenseite des Menschen ab. Gesenius führt sogar eine scharfe Scheidung zwischen שְׁאֵר und בָּשָׂר in dem Sinne durch, daß in dem letzteren Terminus das Äußere, in dem ersteren das Innere eines Lebewesens bezeichnet werde. Das geht wohl zu weit. Denn nach dem LXX-Text von Micha 3 2 ff. ist auch שְׁאֵר wie בָּשָׂר gleich *κρέας* oder *σάρκες*, und andererseits wird בָּשָׂר wie שְׁאֵר übertragen gebraucht, z. B. für die Fleischnahrung [6]). Überhaupt wird uns alsbald die Interpretation des בָּשָׂר-Begriffes von dem üblichen Verständnis weit abführen. Zunächst erweist sich jedenfalls, daß שְׁאֵר keineswegs nur die Fleischsubstanz und das sichtbare Äußere meint. Ps. 73 26 ist offenbar damit das Ganze der „Person" bezeichnet; deshalb wird die Verbindung mit dem parallelen Begriff לֵב dort möglich. Und dieses Verständnis leitet nun wiederum weiter zu der gewöhnlichen Bedeutung von שְׁאֵר als Blutverwandter [7]), wie שַׁאֲרָה Lev 18 17 die Blutverwandtschaft ist. Wenn in diesem Zusammenhang öfters die Wendung שְׁאֵר בְּשָׂרוֹ steht [8]), die jemanden als nächsten Blutverwandten charakterisiert, so liegt dem der Gedanke zugrunde, daß „Fleisch" nicht nur ein bestimmter Stoff, sondern Träger möglicher Gemeinschaft sei. Nicht die „Fleischlichkeit" schlechthin begründet Verwandtschaft; an der haben ja auch die Tiere Anteil. Wichtig ist hier gerade dies, daß der Hebräer nicht den Stoff an sich betrachtet, sondern ihn in einer Intentionalität sieht. Der Stoff ist nicht einfach nur vorhanden, er begründet vielmehr

---

1) Exod 34 29 f. 2) Lev 7 8, 11 32, 13 12 u. a. 3) Gen 3 21.
4) Micha 3 2 f., Thren 3 4, Hiob 10 11, 30 30.
5) Ex 29 14, Lev 4 11, 16 27. 6) Vgl. z. B. Gen 9 4 mit Ex 21 10.
7) Lev 18 6. 12 f., 20 19, 21 2, 25 49, Num 27 11.
8) Lev 18 6, 25 49, Num 27 11.

naturhafte Bindungen, ist zugleich Erscheinungsform des Lebens und „Ausgerichtetsein" auf anderes Leben. Die LXX dürfte gerade um dieses letzteren Charakters willen die Übersetzung durch *σῶμα* der andern möglichen Übersetzung durch *σάρξ* vorgezogen haben. Denn *σῶμα* ist, wie sich später ergibt, der bereits geordnete, der unter bestimmten Beziehungen gesehene Stoff.

Es dürfte gut sein, zunächst genauere Festlegungen zu unterlassen, insbesondere nicht gleich mit der uns gegebenen Unterscheidung von „Fleisch" und „Leib" zu arbeiten. Begriffe sind stets Ausdrucksformen eines bestimmten Welt- und Selbstverständnisses. Sie geben den von ihnen gemeinten Sachverhalt immer schon „begriffen", d. h. von einem bestimmten Verständniszusammenhang aus interpretiert, wieder. Weil aber Welt- und Selbstverständnis im Laufe der Zeit sich ändern, gewinnen auch einmal geprägte Begriffe im Laufe der Zeit andere Nuancen. So gewiß die bisher behandelten hebräischen Begriffe mit den griechischen Begriffen *σῶμα* und *σάρξ* und den deutschen „Leib" und „Fleisch" sich berühren und sogar zuweilen, als aus gleichen Sachverhalten heraus geboren, sich decken, so ratsam ist es zunächst, angesichts einer möglichen Verschiedenheit des dahinter stehenden Welt- und Selbstverständnisses nicht einfach und unkritisch sich berührende Begriffe identifizieren zu wollen. Man wird vielmehr zunächst die möglichen Intentionen der Begriffe beachten müssen und daraus den mitgegebenen Verständniszusammenhang zu rekonstruieren suchen.

Wichtig bei den bisherigen Herausstellungen ist vor allem das Negative, daß keiner der behandelten Begriffe eigentlich terminologischen Charakter und insofern für die Anthropologie wirklich aufhellende Bedeutung hat. Positiv ergab sich nur dies, daß גַּף, גְּוִיָּה, גֵּשֶׁב und עוֹר über die Kennzeichnung des Stofflichen und einer bestimmten Körperlichkeit hinaus als Erscheinungsformen des Lebens betrachtet werden können. שְׁאֵר konkretisiert das noch durch die Intention auf die mögliche Verbindung mit anderm Leben.

2. *Der at.liche Begriff* בָּשָׂר

Der für die at.liche Anthropologie entscheidende Begriff lautet בָּשָׂר. Von ihm her muß Licht auf die übrigen anthropologischen Termini fallen.

בָּשָׂר ist zunächst die Mensch und Tier gemeinsame

Fleischsubstanz und bildet als solche neben Knochen, Haut Augen u. a. einen Körperteil.

Insbesondere ist בָּשָׂר das äußerlich sichtbare Fleisch. So können, wie schon bemerkt, בָּשָׂר und עוֹר in Verbindung treten oder Dan 1 15 „Fleisch" und מַרְאֶה parallel stehen. LXX übersetzt בָּשָׂר in dieser Bedeutung, wenn es durch עוֹר nicht näher bestimmt wird, gewöhnlich durch χρώς [1]), בְּעוֹר־בְּשָׂרוֹ [2]) sogar durch ἐν δέρματι χρωτὸς αὐτοῦ. Hier ist χρώς schon in die *Bedeutung von* „*Leib*" übergeglitten. Besonders deutlich wird das Lev 16 4: Der Hohepriester soll Leinenkleider an seinem בָּשָׂר tragen und den בָּשָׂר waschen. LXX übersetzt dasselbe Wort einmal durch χρώς, dann durch σῶμα. Damit ist schon festgestellt, daß der Grieche zuweilen die Bedeutung von σῶμα aus dem בָּשָׂר-Begriff entnahm. Gewöhnlich geschieht das in dem eben genannten Falle: Der Grieche sagt nicht: sein „Fleisch", sondern: seinen „Leib" waschen [3]). Kleider läßt er an den „Leib" anziehen [4]). Er spricht nicht von einem Ausfluß des „Fleisches", sondern des „Leibes" [5]). Instruktiv ist Dan 1 15. Während o' sagt: ἐφάνη ἡ ὄψις αὐτῶν καλὴ καὶ ἡ ἕξις τοῦ σώματος κρείσσων, gibt ϑ' sklavisch wieder: ταῖς σαρξίν. —

Natürlich beruht diese Verschiedenheit auf sachlichen Voraussetzungen. Der Grieche versteht den Menschen als ein compositum. σάρξ ist ihm ein Teil des äußeren Menschen, nämlich der Stoff, σῶμα dagegen der geformte Stoff. Je nach dem Zusammenhang wendet er nun den einen oder andern Begriff an. Für den Hebräer ist diese Scheidung offenbar nicht in gleichem Maße notwendig. *Er scheint also den בָּשָׂר-Begriff unter anderm Aspekt zu betrachten als unter dem von Form und Stoff, dem Ganzen und seinen Teilen.* Er kann בָּשָׂר im Sinne von κρέας verstehen, und er kann „Fleisch" andererseits für ein reflexives Pronomen eintreten lassen wie in Lev. 19 28: „Um eines Toten willen sollt ihr euch kein Mal בִּבְשַׂרְכֶם und keinen Buchstaben בָּכֶם ritzen". Das parallele בָּכֶם weist darauf hin, daß das Ich zu seinem Fleische in einem besonderen Verhältnis steht, und modifiziert dadurch den Fleischbegriff: „Fleisch" *hat* man so, daß man zugleich Fleisch ist; „*Fleisch*" *wird zum Träger der Individualität, des persönlichen Lebens.*

Das alte Judentum drückte diesen Gedanken nicht so abstrakt aus.

---

[1]) Ex 28 42, Lev 13 15 f., 15 7. [2]) Lev 13 2 ff. 11 ff.
[3]) Lev 14 9, 15 13, 16 4. 24, 17 16, Num 8 7, 19 7 f.
[4]) Lev 6 10. [5]) Lev 15 2 f., 15 19.

Aber nichts anderes resultierte ihm aus der Tatsache der Zusammengehörigkeit von בָּשָׂר und דָּם[1]), die es gerne hervorhob und später in der Formel „Fleisch und Blut" festhielt. Nach Lev 17 11 ist im Blute die „Seele"; und Lev 17 14 Dt 12 23 sowie die LXX-Übersetzung beweisen, daß man nach jüdischem Verständnis sogar identifizieren darf: Das Blut ist die Seele jedes Fleisches. *Als solches* hat Fleisch eine Seele; das gehört zu seinem Wesen. Seele aber bedeutet, wie aus Gen 9 15 hervorgeht, „lebende Seele" oder schlechthin „Leben". Die gelegentliche Verbindung von בָּשָׂר und נֶפֶשׁ besagt, *daß* בָּשָׂר *seinem Wesen nach „Leben" ist*, und zwar konkretes Einzelleben. Geradezu physisch, fast als sein Teil, gehören Seele und Leben durch das Blut zum בָּשָׂר. Weil בָּשָׂר das allerkonkreteste Einzelleben selber ist, stehen nicht einmal die Kinder dem Menschen so nahe wie sein „Fleisch" [2]). Wird es vernichtet, so ist alles aus. So ist es die furchtbarste Drohung, daß der Untergang Assurs sich מִנֶּפֶשׁ וְעַד־בָּשָׂר erstrecken soll [3]).

Weil „Fleisch" das konkrete Lebewesen meint, können כָּל־הַחַיָּה und כָּל־בָּשָׂר parallel sein [4]). *„Alles Fleisch" ist alles Leben.* Wenn es Gen 7 21 heißt, daß alles Fleisch starb, das auf der Erde kriecht, besagt dies: Alle Lebewesen fanden ihren Tod. Vorzugsweise sind hier, wie die Aufzählung ergibt, die Tiere damit gemeint. Des Menschen wird besondere Erwähnung getan. Er ist der Grenzfall, allerdings zugleich der Gipfel des בָּשָׂר.

Auf den Menschen bezogen, konkretisiert sich die Bedeutung des Begriffes von dem allgemeineren Verständnis: „Lebewesen" zu dem spezielleren von „Individualität" „Person" [5]). Hier übersetzt die LXX zumeist durch *σῶμα*. Die Wichtigkeit dieser Bedeutungsnuance spricht sich auch in der gelegentlichen Verbindung von בָּשָׂר und לֵב aus [6]). Denn das „Herz" ist ja das Zentrum der Personalität. Wenn nach der Verheißung von Ez 11 19, 36 26 das Herz aus Fleisch einst an die Stelle des steinernen Herzens treten wird, so ist das nur aus einer vorausgesetzten Identität von Fleisch und Leben verständlich: Das Leben der Verheißung wird keine Starrheit mehr in sich tragen; die ganze Person wird aus ihrem Zentrum her völlig lebendig sein. So finden sich auch in Ps 84 3 die Begriffe נֶפֶשׁ, לֵב und בָּשָׂר nicht scharf

---

[1]) Jes 49 26, Ez 32 5, 39 17 f., Ps 50 13.
[2]) Hiob 14 22, vgl. 13 14.
[3]) Jes 10 18
[4]) Vgl. Gen 8 17, 6 12. 19, 7 16. 21, Ez 21 4. 9 f.
[5]) Vgl. besonders Koh 4 5, 5 5, Neh 5 5.
[6]) Ps 16 9. Koh 11 10. Prov 14 30 u. a.

unterscheidbar zusammen, um gemeinsam das personalkonkrete Leben zu bezeichnen, das sich nach den Vorhöfen des Herrn sehnt und in dem lebendigen Gott sich freut.

Schauen wir von hier aus erst einmal zurück, so ergibt sich, daß mit Recht der Ausgangspunkt nicht von einer Interpretation des at.lichen Fleischbegriffes durch den Stoffgedanken genommen worden ist. Zweifellos versteht das A. T. „Fleisch" auch als Stoff und Stofflichkeit. Aber dieser at.liche Stoffgedanke tendiert nicht griechisch auf das Korrelat des „Form"-Gedankens. Nicht das Mit- und Gegeneinander von Form und Stoff gibt die Möglichkeit einer Exposition des at.lichen Fleischbegriffes, sondern das Verbundensein von Stoff und Leben. Und diese Feststellung wird durch die Beobachtungen zu den früher behandelten Termini der at.lichen Anthropologie bestätigt. Auch dort fand sich ja die Tendenz auf das Leben.

In einen weit größeren Rahmen würde sie noch eingespannt, wenn die von Joh. Pedersen [1]) aufgestellten Behauptungen zutreffen sollten, was allerdings recht wahrscheinlich ist. Von der Tatsache ausgehend, daß die hebräische Sprache „is full of what we term collectives, because the Hebrew always perceives the general", weist er nach, daß „with the Hebrews that which we call abstract stands in another relation to the concrete than it does with us, seeing that there is no distinction between the two things", daß etwa „tōbh" is at the same time „goodness", the fact of being good, and „a good person", or, in other words, goodness in all its manifestations [2]). So scheidet dieses ursprüngliche Denken weiter wohl auch Körper und Seele. „But no distinction is made between them as two fundamental forms of existence. The flesh is the weaker, as the grass which withers and disappears, the soul is the stronger. The soul is more than the body, but the body is a perfectly valid manifestation of soul. . . . Soul and body are so intimately united that a distinction cannot be made between them. They are more than „united": the body is the soul in its outward form" [3]). Entscheidend ist die Grundbeobachtung, daß der Israelite wohl das Spezielle für das Allgemeine, den Teil für das Ganze eintreten läßt, daß aber das Spezielle und die Teile niemals allein für sich etwas bedeuten oder gegeneinander in ihren Funktionen

---

[1]) Israel I—II (engl. Ausgabe), London 1926. [2]) S. 110. [3]) S. 170 f.

wissenschaftlich genau abgegrenzt werden. Was sie sind, sind sie in der Bezogenheit auf das Ganze, d. h. als Ausdrucksformen des Lebens. Graduell sind sie dadurch unterschieden, daß sie die Tatsache des Lebens mehr oder weniger, nach dieser oder jener Seite hin manifestieren. Nicht aber darf in moderner Weise unterschieden werden „between life and its conditions or manifestations“ [1]). Denn immer „the whole acts through all the details“ [2]). Pedersen weist nun im einzelnen nach [3]), wie der Hebräer hinter dem Atem, dem Herz, den Gebeinen, den Eingeweiden, aber auch hinter Haupt, Augen, Angesicht u. dgl. immer die Seele schaut, d. h. das Leben, das in ihnen lebt und sich manifestiert. Und er fährt dann fort, zum Fleischbegriffe kommend: „When considering all this we are face to face with the consequence that flesh is soul, or rather that the soul may be flesh, and this in reality is the exact exposition of the Israelitic manner of thinking“ [4]). Oder: „We must bear in mind how the proposition that the soul of man is flesh, is indissolubly connected with the converse, i. e. that flesh is soul“ [5]). Verständlich werden diese Sätze von der vorausgesetzten Identität der Seele und der Lebenskraft. *Sie besagen, daß der Hebräer von den Teilen des Menschen nicht statisch, sondern dynamisch spricht*, d. h. sie als Erscheinungsformen des Lebens, nicht als Objekte der Anatomie oder bloß als Organe eines Organismus wertet. Das eben war ja auch das Ergebnis unserer bisherigen Untersuchung: „Fleisch“ ist im A. T. nicht nur Substanz, sondern Lebensmöglichkeit, weitergehend Lebewesen [6]) und noch konkreter Person.

Unsere Untersuchung hat die eigenartige dynamische Intention des בָּשָׂר-Begriffes nun weiter zu klären. Als Ausgangspunkt dafür gilt es zunächst eine Reihe auffälliger Tatsachen herauszustellen. In erster Linie die Tatsache, daß die Penis- bzw. die Schamteile als בָּשָׂר schlechthin bezeichnet werden können [7]). Dann das andere Faktum, daß בָּשָׂר mit „Heide“ identisch werden kann [8]). Endlich die enge Verbindung von בָּשָׂר und אֶרֶץ wie die Bestimmung des בָּשָׂר als Träger der Verwandtschaft.

Nach dem A. T. entstammt alles „Fleisch“ der Erde, lebt und be-

---

[1]) S. 171. [2]) Ebenda. [3]) S. 171—76.

[4]) S. 176. [5]) S. 178.

[6]) Kennzeichnend ist die gleich zu besprechende Stelle Ps 78 39, wo בָּשָׂר von רוּחַ aus verstanden wird.

[7]) Lev 15 2 ff., Ez 16 26, 23 20. [8]) Z. B. Jer 25 31.

wegt sich auf ihr, bestimmt mit seinem Tun ihr Sein, so daß Erde und Fleisch auch in der gleichen Schicksalstrafe verbunden sind [1]). Andererseits nimmt der Fleischbegriff wie mit der Bedeutung „Person" die früher besprochenen anthropologischen Begriffe des A. T.s, so auch mit der Bedeutung „Verwandtschaft" den Begriff שְׁאֵר auf. Daß er wirklich diese letztere Bedeutung haben kann, geht etwa aus Jes 58 7 hervor: „Entzieh dich nicht deinem Fleisch." Auch ist ein Vertrag auf Grund der Bezeichnung der Partner als בְּשָׂרֵנוּ (parallel: אָחִינוּ) [2]) unverbrüchlich, weil auf der Gemeinschaft von Verwandten aufgebaut [3]).

Von wo aus sind diese Tatsachen zu verstehen? Wenn mit Recht von der dynamischen Intention des Fleischbegriffes im A. T. gesprochen wurde, muß uns die gelegentliche Verbindung von בָּשָׂר und רוּחַ Aufschluß geben und weiterhelfen. Denn in dieser Verbindung drückt sich offenbar diese dynamische Intention am stärksten aus.

Das Fleisch hat eine רוּחַ־חַיִּים [4]). Natürlich ist damit zunächst nur die נֶפֶשׁ des Fleisches gemeint, wie in Gen 7 22 denn auch רוּחַ und נְשָׁמָה identifiziert werden. Die Seele oder der Geist ist der das Fleisch beseelende und belebende Lebensodem. Bedeutsam aber wird die Vertauschung von Seele und Geist deshalb, weil der Geist in enger Beziehung zu Gott steht: Gott ist der Gott der Geister [5]), der Herr über dem Lebensodem „in [6]) allem Fleisch".

Daß בָּשָׂר Einzelleben menschlicher oder tierischer Art ist, bleibt bestehen. *Aber als solches rückt es nun in den Horizont des Sachverhaltes, daß es nach dem A. T. Leben nur in der Bezogenheit auf Gott gibt.* Wer diesen Sachverhalt übersieht, muß notwendigerweise am richtigen und umfassenden Verständnis des at.lichen בָּשָׂר-Begriffes vorbeigehen. Denn er beachtet nicht, daß die Begriffe „Fleisch" und „Gott" nunmehr von da aus bestimmt sind, daß Gott der „Gott alles Fleisches" [7]) ist, richtiger — denn so versteht sich diese Aussage — der Gott des Lebens in allem Fleisch.

Um diesen Sachverhalt in seiner Bedeutung zu erfassen, muß gleichzeitig noch ein anderes Moment gesehen werden. Ebenso stark wie die Tatsache, daß Gott der Gott alles Fleisches ist, wird im A. T.

---

[1]) Gen 6 12. 17, 9 11. 16 f., 7 21, Jes 66 16. [2]) Gen 37 27.
[3]) Gen 29 14, Richt 9 2, 2 Sam 5 1, 19 13 f., 1 Chron 11 1.
[4]) Gen 6 17, 7 15. 22 [5]) Num 16 22, 27 16. [6]) Num 16 22. [7]) Jer 32 27.

die andere Tatsache betont: „Alles Fleisch ist Gras“ [1]). Das Ende des בָּשָׂר ist der Tod, die Rückkehr in den Staub, woher das Fleisch auch kam [2]); sein Sein auf der Erde ist nichts wie „viel Mühe“ [3]).

Beide Sachverhalte treffen aufeinander: *Gerade wo Gott als Herr des Lebensodems in allem Fleisch gilt, gilt auch, daß Gott eben nicht Fleisch ist*, versteht man das Fleisch als einen רוּחַ הוֹלֵךְ וְלֹא יָשׁוּב [4]). Wie Gott der Herr der Geister ist [5]), wie andererseits בָּשָׂר und אֱנוֹשׁ bzw. אָדָם wechseln können [6]), so stehen sich Geist und Fleisch gegenüber als das Göttliche dem Nur-Menschlichen [7]).

Konnte es bisher scheinen, als würde das Wesen des בָּשָׂר-Begriffes aus einer Zusammensetzung seiner vielfachen Beziehungen zu gewinnen gesucht, so muß sich nun erweisen, daß ein Begriff immer zugleich Ausdruck eines Daseinsverständnisses ist. *Denn die herausgestellte Dialektik des at.lichen Fleischbegriffes läßt sich nur aus der Tiefe eines die Dialektik erst erzeugenden Daseinsverständnisses heraus lösen.*

Gesehen ist das schon stets. Gewöhnlich aber erfolgte die Lösung so, daß man moderne Fragestellungen dieser at.lichen Dialektik unterschob, also etwa von der Spannung zwischen äußerer Erscheinung und innerem Wesen des Menschen oder von dem Gegensatz der sinnlich-endlichen Schöpfung zum geistig-ewigen Schöpfer sprach [8]). Weiter führt *Hempel* [9]), wenn er die Spannung von „Abstand“- und „Verbundenheitgefühl“ durch die at.liche Frömmigkeit hin verfolgt. Allerdings verhindert seine psychologische Darstellungsweise eine letzte Klärung, was sich z. B. daran zeigt, daß er die Frage nach der Bedeutung der at.lichen anthropologischen Begriffe kaum berührt. Ein jeweiliges Daseinsverständnis spricht sich nicht nur in Gefühlen aus, sondern redet bis in die von ihm gebrauchte Begrifflichkeit, und es empfindet nicht nur, sondern sucht sich über Welt und Leben auch begrifflich Klarheit zu verschaffen. Mit dem Abstand-

---

1) Jes 40 6. 2) Hiob 34 14. 3) Koh 12 12.
4) Ps 78 39. 5) Num 16 22, 27 16. 6) Hiob 10 4, 34 15.
7) Jes 31 3, Ps 56 5, Hiob 10 4, 2 Chron 32 8.
8) Vgl. etwa H. Schultz, At.liche Theologie, 1878, S. 580 ff.; J. Köberle, Natur und Geist nach der Auffassung des A. T.s, 1901, S. 278 ff.; Bousset, Religion des Judentums, 3. Aufl., 1926, S. 399 f.
9) Gott und Mensch im A. T., 1926.

und Verbundenheitgefühl geraten wirklich „geschichtliche“, d. h. das Dasein ergreifende, Motive ins Blickfeld der Untersuchung. Aber sie genügen noch nicht zur Erfassung einer Anthropologie; da müssen vielmehr noch die Gründe dieser Gefühle, die sie verursachenden Realitäten, aufgewiesen werden. Und zwar müssen sie „geschichtlich“ aufgewiesen werden, d. h. aus dem Horizonte des jeweilig behandelten Daseinsverständnisses heraus.

Dies eben versucht Joh. Pedersen in seinem bereits zitierten Buche. Auch ihn beschäftigt die at.liche Dialektik von Fleisch und Geist, Mensch und Gott, Sterben und Leben. Das tieferliegende Daseinsverständnis, aus dem diese Dialektik herauswächst, ist für ihn die Beseeltheit des Stofflich-Natürlichen und die stoffliche Gebundenheit des „Seelischen“. Daß der Mensch Fleisch ist, besagt, daß „the soul of man is a soul of flesh“. Doch gibt es auch „divine souls“ die nicht Fleisch sind. Das heißt freilich nicht, daß Gott unkörperlich vorgestellt würde. „Every soul must have a body, a form in which it lives. But the divine beings are not made of the same fragile substance as man. They have more soul, and the more soul the less flesh, for flesh is only a weak form of soul. Flesh and soul are not contrasts as two absolutely different forms of existence; but they are contrasts, in so far as the one stands highest, the other lowest in the graduated forms of life. At the top stand soul and strength, at the bottom flesh and weakness“ [1]). So einleuchtend ein solches Verständnis auch für die Anfänge israelitischen Denkens sein mag, so trifft es doch zweifellos nicht wirklich das im A. T. herrschende Daseinsverständnis, wird es der Tiefe der Dialektik im at.lichen Fleischbegriff nicht gerecht. Denn da wird ja nicht mehr einfach das Göttliche dem Menschlichen gegenübergestellt als das stärkere Leben dem schwächeren, in der Lebendigkeit sich doch vereinend. Sondern Gott ist einerseits der Gott alles Fleisches, der Herr des Lebensodems in allem Fleische, andererseits aber hat er als Geist schlechterdings nichts mehr mit dem Fleische gemeinsam. Fleisch heißt Tod, Gott aber ist schlechthin Leben.

Wichtig an Pedersens Ausführungen ist jedoch, daß hier der Gegensatz tatsächlich nicht wie gewöhnlich statisch gefaßt ist und allein unter die Antithese „sinnlich-endlich“ oder „geistig-ewig“ gestellt wird. Pedersen erkennt die dynamische Tendenz

[1]) A. a. O. S. 176.

des בָּשָׂר-Begriffes und interpretiert ihn sachgemäß, wenn auch nicht zureichend, von dem Gedanken der „Macht" aus. Im folgenden wird der Versuch gemacht werden müssen, diese Linie weiterzuführen.

Diese Weiterführung wird zu beachten haben, daß sich mit der gekennzeichneten Dialektik des at.lichen Fleisch-Begriffes eine zweite streng im Horizonte des auf den Menschen bezogenen בָּשָׂר befindliche kreuzt.

Daß Gott allem Fleisch ein Herr und Gott ist, wird nämlich im A. T. insofern verstanden, als sich dies auf eine Geschichte göttlichen Handelns mit dem Menschen bezieht. Was „Fleisch" ist, geht nicht ohne weiteres aus seiner natürlich-stofflichen Vorfindlichkeit und ihren allgemein erkennbaren Attributen wie Sinnlichkeit, Endlichkeit, Schwäche hervor, sondern aus der Tatsache des göttlichen Handelns an ihm. „Am Anfang" des Fleisches steht der handelnde, nämlich der in seiner Schöpfung handelnde Gott. Der handelnde Gott erst macht das Fleisch zu dem, was es in Wirklichkeit ist, zu einem Lebewesen. Abgesehen von diesem Handeln Gottes ist das Fleisch gar nicht „Fleisch", sondern ein „Erdenkloß" [1]). „The man of clay was a dead thing, but by the breath of God he was entirely changed and became a living soul" [2]). Das den בָּשָׂר konstituierende, ihn zu seinem eigentlichen Sein erhebende Moment, der Lebensodem, die Seele, der Geist, ist etwas Übernatürliches, Geheimnisvolles, ja Furcht Erweckendes. Das Leben als Fleisch ist nicht selbstverständlich, sondern Wirkungsbereich göttlicher Macht. Darum darf etwa mit dem Blute, d. h. der Seele, verbundenes Fleisch nicht gegessen werden, es „lebt" noch, ist noch kraft- und machterfüllt [3]). Deshalb kann auch die Penis im besonderen als „Fleisch" schlechthin gelten. Wenn irgendwo, enthüllt sich hier die geheimnisvolle „Macht" des Fleisches, die Macht zum Leben ist. Und wie alles Leben nach at.lichem Verständnis Schöpfungsleben ist, so ist es nicht zufällig, daß nach Gen 17 13 Gott seinen Bund mit dem Fleisch der Abrahamskinder gerade an dem so besonders geheimnisvollen und machttragenden Fleische der Penis vollzieht. Hier eben trat dem Israeliten das transzendente Mysterium des Lebens in allem Fleische am auffallendsten entgegen.

---

1) Gen 2 7. 2) Pedersen, S. 171. 3) Vgl. Gen 9 4 u. a.

Wenn Fleisch so im A. T. als Schöpfungsleben und Schöpfungsmacht gilt, so versteht sich auch die Beziehung des בָּשָׂר auf die „Erde“ und auf die „Verwandtschaft“. *Das Einzelleben im Fleische ist Manifestation eines Gesamtlebens.* Eine Gemeinschaft bindet das einzelne Fleisch; gewiß, eine Gemeinschaft des Stoffes; aber eine Gemeinschaft des auf geheimnisvoll-übernatürliche Weise beseelten Stoffes, die Gemeinschaft der Schöpfung im Fleische.

Und wie das Fleisch seinem Anfang nach durch ein Gotteshandeln bestimmt ist, so auch in seinem Weiterbestand durch den Gottesbund mit allem בָּשָׂר [1]). Nun steht über ihm stets Gottes Gebot [2]) und Gottes Verheißung [3]).

„Fleisch“ gibt es für das A. T. also nur im Horizonte des Gotteshandelns. Aber, und das stellt die neue Dialektik her, es wird nicht allein an dem Fleische gehandelt: *Das Fleisch hat auch selber die Möglichkeit zum Handeln.* Gerade als Schöpfung hat es diese Möglichkeit, wie an dem besonders „gesegneten“ Fleische der Penis deutlich wird. Aller בָּשָׂר „lebt“ in der Möglichkeit eines דֶּרֶךְ [4]). Freilich hat es mit diesem Wege eine besondere Bewandtnis: Es ist in Wirklichkeit nur *ein* Weg [5]); aber man kann sich in doppelter Weise zu ihm verhalten, nämlich ihn halten oder „verderben“. Damit ist gesagt, daß der Mensch nicht etwa sich selber seinen Weg setzt, sondern daß dieser ihm gesetzt ist. Die geheimnisvolle Transzendenz des „Lebens“ wiederholt sich also in einer geheimnisvollen Transzendenz des „Weges“. Das muß ja auch der Fall sein, wenn anders der Gedanke des Lebens wirklich durch den des Handelns aufgenommen wird.

Und nun wiederholt sich die Dialektik des lebendig geschaffenen und doch sterblich gewordenen Fleisches insofern, als nach dem A. T. der dem Fleische gesetzte Weg durch das Fleisch verderbt wurde. In der Erzählung vom Sündenfall wird diese Verderbnis ausführlich berichtet und in der Sintflutsage ausdrücklich vorausgesetzt. *Leben und Tod des Fleisches rücken nach atlicher Betrachtungsweise in den Horizont der Sachverhalte Schöpfung und Sünde.* Der בָּשָׂר weiß um das Leben so, daß er sich bestimmt und begrenzt weiß durch den göttlichen Schöpfer. Und er weiß um den Tod so, daß er den gottgesetzten Weg von sich verderbt weiß. Um beides weiß er nicht nur

---

[1]) Gen 9 15 ff.
[2]) Gen 8 17; vgl. bereits 1 28.
[3]) Gen 9 11.
[4]) Gen 6 12.
[5]) Vgl. דַּרְכּוֹ Gen 6 12.

als um Geschehnisse der Vergangenheit, die man unter Umständen in Mythen tradieren könnte. Wie Leben und Tod gegenwärtige Bedeutung haben, so wird die Schöpfung durch konkrete Akte der Lebenserhaltung des Fleisches fortgesetzt [1]), so daß Geist und Seele ständig in Gottes Hand stehen [2]). Andererseits gilt aber auch noch in der Gegenwart: „Nichts Gesundes ist an meinem Fleisch vor deinem Zorn, Nichts Heiles an meinem Gebein vor meiner Sünde“ [3]).

In welchem Sinne versteht nun das A. T. konkret Krankheit und Sterben aus der Sünde? Hier führen Pedersens Beobachtungen weiter: „Sin is the negative, that which preys upon the positive forces of life. One cannot sin with a whole heart, for sin is the very dissolution of the totality. If a soul is throughout sinful, thou it means that it is entirely dissolved, decayed, and then it is no more to be reckoned a human soul“ [4]). Fleisch ist das Leben, das im Gesamtleben der Schöpfung seine Lebenskraft aus Gott erhält. Der gottgesetzte „Weg“ läßt das Einzelleben im gottgeschaffenen und durch Gott erhaltenen Gesamtleben bleiben. Sünde ist Verderbung dieses Weges, d. h. Absonderung des Einzellebens von dem durch Gotteskräfte erhaltenen Gesamtleben. Da aber das Einzelleben nur aus dem Gesamtleben der göttlichen Schöpfung heraus zu leben vermag, besagt diese Absonderung Krankwerden, Leid und vorzeitigen Tod. Auf eine konkrete Situation bezogen, ist Jer 17 5 sehr instruktiv: „Verflucht ist der Mann, der sich auf Menschen verläßt und hält Fleisch für seinen Arm und mit seinem Herzen vom Herrn weicht.“ Fleisch ist hier nicht einfach „Stofflichkeit“, sondern mit „Mensch“ identisch. Aber was es zu dieser Identität befähigt, was es noch neben „Mensch“ treten läßt, ist seine dynamische Tendenz: „Fleisch“ steht im Horizont von krafterfülltem Leben, hat die Möglichkeit, als Macht und Mächtigkeit verstanden zu werden. Nach der bisherigen Interpretation ist diese Möglichkeit wirklich vorhanden; aber es ergab sich, daß „Fleisch“ nur abgeleitet Kraft ist, nämlich in der Bezogenheit auf die göttliche Schöpfung. Sünde bedeutet es, das Moment dieser Abgeleitetheit zu übersehen, dem Fleisch direkt Kraft zuzuschreiben, es dadurch vom Schöpfer und seiner Schöpfung zu isolieren. Damit entzieht man in Wirklichkeit dem Fleische seine Lebenskraft, weiht es dem Untergang, stellt es unter den Fluch.

---

1) Vgl. Hiob 10 11, Ps 136 25. 2) Hiob 12 10.

3) Ps 38 4. 4) A. a. O. S. 411.

Sünde ist es, dem Fleische zuzumuten, was es nicht erfüllen kann; von ihm zu erwarten, was es nicht ausführen wird; bei ihm größere Kraft zu suchen, als es in Wahrheit hat. Weil aber dem Fleische wirklich eine gewisse Lebenskraft innewohnt, besteht diese Möglichkeit zur Sünde stets. Stets kann das Fleisch sich „verführen" lassen [1]), stets kann es sich zum Schlechten wenden, wobei dieses „Schlechte" ebensowohl Überhebung sein kann, wie Nichtbeachtung des Geschenkes göttlicher, wenn auch begrenzter, Lebenskraft, also unberechtigte Verzagtheit [2]). Beide Male wird das Fleisch isoliert gesehen. Diese Isolation trägt aber den Fluch schon in sich: Sie besagt ja, daß dem Fleische die Lebenskraft abgeschnitten wird [3]). Diese Sünde bewirkt unmittelbar und selber ihr eigenes Gericht, den Verlust der Lebenskraft, den vorzeitigen Tod. So löst sich die früher aufgewiesene Dialektik des Fleischseins.

Lebendigkeit und Sterblichkeit sind nicht einfach zur „Natur" des Fleisches gehörige Qualitäten, sondern geheimnisvolle Tatsachen, die aus der Begegnung des Fleisches mit Gott dem Schöpfer oder mit der Sünde, d. h. zugleich mit Gottes Zorn [4]), resultieren und deren Tatsächlichkeit sich jeweils neu realisiert. Gott gibt sein gnädiges, lebenschaffendes Handeln an dem Fleisch nicht auf. Joel 3 1 verkündet ausdrücklich, daß die Zukunft Gottes Handeln in der Vergangenheit wieder aufnehmen und aufs neue Gottes Geist über allem Fleisch ausgießen wird. Deuterojesaya behält ebenso ausdrücklich dem Fleische die Möglichkeit vor, Gott dereinst als Herrn zu schauen [5]) und sein Heil wahrzunehmen [6]). Auf diese Zukunft weist die Tatsache hin, daß es so etwas wie ein auserwähltes Fleisch gibt, das Volk Israel, mit dem Gott seinen Spezialbund geschlossen hat [7]).

Wo בָּשָׂר überhaupt erhalten bleiben will, da muß er immer neu mit Gott in Berührung treten, der ihn erschaffen hat und sein Gebet erhören will. Und was Ps 145 21 in einem konkreten Zusammenhang ausführt, gilt viel allgemeiner: Gotteslob ist des Fleisches Aufgabe. Denn alle Macht des Fleisches ist abgeleitete Gotteskraft. Wo das vergessen wird, ist das Fleisch nichts mehr, da verfällt es und eilt vorzeitigem Tode zu.

Auch diese Möglichkeit wird jeweils neu realisiert werden, indem

---

1) Koh 5 5. 2) Vgl. Koh 11 10.

3) Vgl. Ps 109 24, wo die Wirkung der Fluchkraft auf das Fleisch sehr klar illustriert wird.

4) Ps 38 4, Thren 3 4. 5) Jes 49 26. 6) Jes 40 5. 7) Gen 17 3.

das Fleisch „seinen Weg verdirbt". Charakteristisch für diese Möglichkeit ist das Sein der Heiden. Sofern das Fleisch in den Heiden diese Möglichkeit geschichtlich verwirklicht, kann בָּשָׂר mit גּוֹיִם identisch sein. Aber diese Möglichkeit ist ein Sein zum Tode, schließt in sich eine geheime Fluchkraft, welche die Mächtigkeit des Fleisches verzehrt; im „Gericht" wird das allen Augen enthüllt. Die Zukunft wird auch darin mit der Vergangenheit übereinstimmen, daß sich Gottes Zorn über dem sündigen Fleische manifestiert [1]).

Wir fassen zusammen: „Fleisch" ist im A.T. nicht scharf umrissen und einheitlich festgelegt. Was Fleisch ist, ergibt sich aus seiner jeweiligen konkret-geschichtlichen Bezogenheit. Darin besteht die dynamische Tendenz des at.lichen Begriffes. Fleisch ist Substanz; nie wird das geleugnet. Aber es ist eben nicht nur das. Es kann darüber hinaus die individuelle Person bezeichnen. Es kann Träger der Verwandtschaft und Exponent der Erde werden. Es kann auch das besondere Fleisch im geschlechtlichen Sinne sein. Grundlegend ist es Erscheinungsform des Lebens. „Alles Fleisch" ist alles Leben. Das Leben aber ist nicht nur ruhende Qualität, sondern geheimnisvolle aus der Transzendenz stammende „Mächtigkeit", ausgezeichnet durch die Möglichkeit entscheidungsvollen Handelns, bedroht durch die Möglichkeit der Minderung oder gar des Verlustes seiner „Mächtigkeit". Als Leben ist das Fleisch nur zu verstehen aus seiner positiven oder negativen Einstellung zu Gott dem Schöpfer, d. h. als Schöpfung bzw. gefallene Schöpfung des Heidentums. So ist das hinter dem at.lichen Fleischbegriff stehende Daseinsverständnis nicht naturhafter, sondern rein geschichtlicher Art.

3. *„Leib" und „Fleisch" im späten Judentum*

Ganz und gar in den Bahnen des at.lichen בָּשָׂר-Gebrauches geht Jesus Sirach. „Fleisch" ist auch hier einerseits Fleischsubstanz [2]), andererseits „Lebewesen" im Zusammenhang der geschaffenen Welt [3]). Häufig kehrt die aus dem at.lichen Verständnis her sinnvolle „Fleisch- und Blut"-Formel zur Bezeichnung des ganzen Menschen wieder [4]). Auch hier hat Gott seinen Bund mit dem Fleisch geschlossen [5]) und

[1]) Jes 17 4, 66 16, Jer 12 12, 25 31, 45 3. [2]) Sir 25 26 u. a.
[3]) 17 4, 40 8, 44 18. [4]) 14 18, 17 31, Sap. Sal 12 5 [5]) Sir 44 18 ff.

trägt es in seinem Erbarmen [1]), während es seinerseits doch seine Sünde im Haß gegen den Nächsten beweist [2]). Sein Schicksal ist wie im A. T. Tod und Vergänglichkeit [3]).

Und doch läßt sich nicht verkennen, daß man hier eben nur noch in den Bahnen des A. T.s geht. Von einer selbständigen Durchdringung der Sachverhalte, von einer erneuten Erfassung des mit dem at.lichen בָּשָׂר-Begriffes verbundenen Daseinsverständnisses ist man weit entfernt. Man übernimmt gewonnene Erkenntnisse, mehr aber auch nicht. Das findet sich ausgeprägt auch in den Jubiläen und im Henochbuch wieder. Im wesentlichen nimmt man nur erstarrte Wendungen auf: Fleisch und Blut steht als das Sterbliche und Vergängliche Gott gegenüber [4]), „alles Fleisch" oder „kein Fleisch" meint bald alle Lebewesen [5]), bald nur die Menschen [6]), bald nur die Gottlosen [7]), bald das von Gott besonders auserwählte „Fleisch der Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit [8]). Vom A. T. her hat das alles seinen festen Ort und seinen bestimmten Rahmen. Wenn L. Couard [9]) Fleisch hier nur als das „äußerlich in die Erscheinung" Tretende, als das auch Tierische, als das Gott gegenüber Schwache und Vergängliche versteht, sieht er diesen Rahmen nicht. Aber es muß doch zugestanden werden, daß man in der Tat von diesen spätjüdischen Schriften allein aus nur schwer einen Zugang zu dem eigentümlichen israelitischen Fleisch-Gedanken finden würde. Zumal nunmehr der ins späte Judentum eindringende griechische Einfluß zu beachten ist.

Hart an der Grenze stehen noch die Testamente der 12 Patriarchen. „Fleisch" bedeutet auch hier noch im Sinne des A. T.s „Person" und menschliches Lebewesen [10]). Charakteristisch aber ist, wie nun der Gesichtspunkt der Versuchlichkeit und Sündigkeit dominiert und jede andere Betrachtungsweise faktisch ausschließt [11]). Und noch bezeichnender ist die auffällige Betonung des Leibbegriffes, der jetzt in den Vordergrund rückt und fast immer dem Begriff der Seele gegenübergestellt erscheint [12]). Wohl gibt man sich über die Beziehungen von Leib und Seele noch nicht klare Rechenschaft,

1) 18 13. 2) 28 5. 3) 14 17 f., 41 3.

4) Z. B. Hen 15 4. 5) Jub 3 29, 5 4.

6) Jub 5 3, 25 22, 31 14, Hen 14 21. 7) Hen 1 9, 84 6. 8) Hen 84 6.

9) Die religiösen und sittlichen Anschauungen der at.lichen Apokryphen und Pseudepigraphen, 1907, S. 101 f.

10) Juda 19, Sebulon 9, Gad 7. 11) Ebenda.

12) Simeon 4, Dan 3, Napht. 2, Asser 2.

aber die F r a g e d e r Z u s a m m e n g e h ö r i g k e i t beider taucht doch als Frage hinter den einzelnen Aussagen auf. Man beginnt beides zu isolieren; das ist gegenüber ihrer fast naiven Identifizierung im A. T. etwas Neues.

Wie leicht von da aus der Übergang in ein griechisches Leibverständnis ist, zeigt der Aristeasbrief. Werden hier einerseits noch Leib und Seele als die beiden konstituierenden Momente des Menschen herausgestellt [1], so kann auf der anderen Seite hier schon die wunderbare Gestaltung des Leibes und die teleologisch vollendete Einrichtung und Ordnung seiner Organe und Funktionen gerühmt werden [2]. Damit ist aber einer rein immanenten Betrachtung des Leibes Platz gemacht, das dynamische Verständnis des A. T.s zugunsten eines statischen aufgegeben. Und ebenso ist die im at.lichen Fleischbegriff zum Ausdruck kommende Einheitlichkeit des Menschen zugunsten der Dualität Leib—Seele preisgegeben.

Das Letzte ist völlig der Fall im 4. Makkabäer und in der Sapienta Salomonis. Hiernach kennt man einen inneren und einen äußeren Menschen. Der erstere wird bald *ψυχή* [3], bald *νοῦς* [4], bald *λογισμός* [5], bald *πνεῦμα* [6], bald *καρδία* [7] genannt. Er ist der bessere und stärkere Teil, sofern er *ὀρθός* und *ἀκλινής* den *πάθη* gegenübertritt [8]. Der Körper ist dagegen nur die Fessel des Geistes, das *γεῶδες σκῆνος* [9], bestenfalls der letzte Besitz, den der Geist um seiner Ziele willen opfern kann [10]. Den *πάθη* und den Elementen ausgesetzt [11], ist er als vergängliches und sterbliches Fleisch das Erbe des aus dem Paradies vertriebenen und der Erde hörigen Protoplasten [12]. Nach Verlust des Logos bleibt er als Asche zurück [13], in seiner Isolation vom Geiste wirklich nur ein Leichnam [14]. Im Leben aber ist er dem äußeren Geschick unterworfen [15].

Da man sich nur für den Leib des Sklaven interessiert, kann *σῶμα* auch als Deckname für „Sklave" fungieren [16]; ja, es kann sogar einfach als Zahlbegriff auftreten [17]. Die einzige noch gebliebene Verbindung zum A. T. ist die Personbedeutung von *σῶμα* [18].

---

1) Ar 139. 2) Ar 155 f. 3) Sap 8 20, 18 22, 2 Makk 6 30, 4 Makk 1 26 ff., 10 4.
4) 4 Makk 3 18. 5) 4 Makk 1 32, 3 1, 6 6. 6) Ebenda. 11 11.
7) 2 Makk 3 17. 8) 4 Makk 6 6, 3 18. 9) Sap 9 15.
10) 4 Makk 13 13. 11) Ebenda. 14 10. 12) Sap 7 1 f.
13) Sap 2 3. 14) Tob 1 18, 1 Makk 11 4, 2 Makk 9 29, 12 39.
15) 2 Makk 7 37. 16) Tob 10 10, Bel 32, 2 Makk 8 11.
17) 2 Makk 12 26. 18) Tob 11 15ℵ, Sir 7 24, 51 3.

4. „Leib“ und „Fleisch“ im rabbinischen Gebrauch

Die rabbinische [1]) Tradition trägt ebenso wenig wie die Jubiläen oder Henoch eine selbständige Anthropologie vor. Die Gebundenheit an das A. T. macht sich insbesondere so geltend, daß man den „Fleisch“-Begriff wohl noch faktisch at.lich versteht, seine zentrale Bedeutung aber nicht wieder selbständig aufleben läßt. Neben ihn tritt der „Leib“-Begriff, durch גוף repräsentiert; wie in den Testamenten der 12 Patriarchen kommt ihm stärkere Betonung als im A. T. zu.

Charakteristisch ist die ewige Wiederholung traditionell gewordener Formeln. Das gilt einmal für die immer wieder angeführte Stelle Ez 11 19, nach der das steinerne Herz in ein fleischernes verwandelt werden soll. „Sein Herz zu Fleisch machen“, d. h. demütig sein, ist eine stetige Redewendung [2]).

An zweiter Stelle ist hier die Fleisch-und-Blut-Formel zu nennen, die schon so vertraut ist, daß sie in den übertragensten Bedeutungen vorkommt. Nicht nur spricht man immer wieder von „Königen von Fleisch und Blut“ im Gegensatz zum himmlischen König [3]), sondern auch von dem Joch von Fleisch und Blut als dem Menschenjoch [4]) und gar von der durch Menschen angezündeten „Leuchte von Fleisch und Blut“ [5]) im Gegensatz zu der Seele als der vor Jahwe brennenden Leuchte.

Mit dieser Formel kann die andere wechseln, die von „Söhnen des Fleisches“ redet [6]). Sinn haben beide Wendungen nur aus der fast stets auch ausgesprochenen Antithese zu Gott bzw. zu dem mit diesem identischen Himmel [7]). „Fleisch und Blut“ oder „Söhne des Fleisches“ heißen die Menschen, sofern sie „einen Entschluß fassen und wieder von dem zurücktreten, was sie beschlossen“ [8]), sofern sie sterblich sind und Gott mit ihren Augen nicht sehen können [9]).

Natürlich spielt auch der Begriff „alles Fleisch“ die ihm nach dem at.lichen Gebrauch zukommende Rolle. Mit Recht hat Billerbeck [10]) auf die ganz at.liche Dialektik bei seiner Verwendung aufmerksam

---

[1]) Behandelt nach dem Strack-Billerbeckschen Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch.

[2]) Vgl. den Exkurs über den guten und den bösen Trieb, Bd. IV, S. 480 f.

[3]) Vgl. zu Mt 6 17: I S. 730 f.

[4]) Vgl. zu Mt 11 29: I S. 609.

[5]) Vgl. zu Mt 12 12: I S. 630.

[6]) Vgl. zu 1 Kor 3 3: III S. 331 und zu Mt 8 12: I S. 478.

[7]) Vgl. zu Mt 9 15, 10 28: I S. 516, 581.

[8]) Vgl. zu Mt 8 12: I S. 478.

[9]) Vgl. Or. Sib. Prooem. 7 ff.

[10]) Vgl. zu 1 Kor 3 3: III S. 331.

gemacht. Wenn in den Targumen zu Jes 40 6 und Sach 2 17 „alles Fleisch“ durch „alle Gottlosen“ ersetzt wird, so ist nicht etwa unter Fleisch die sündhafte Wesenheit des Menschen nach seiner Natur gemeint. Wird doch im Targum zu Jes 66 24 ebenso gut durch „die Gerechten“ wiedergegeben, was vorher „die Gottlosen“ meinte. Nun darf man freilich nicht mit Billerbeck daraus folgern, daß „alles Fleisch“ dem Targumisten „ein ethisch absolut neutraler Begriff gewesen ist“, der eigentlich mit: „alle Menschen“ identisch, bald so, bald so angewandt werden kann. Gerade diese verschiedenen Möglichkeiten sind charakteristisch und nur von dem „geschichtlich“ interpretierten Fleischbegriff des A. T.s her verständlich. Die Frage nach einem „ethischen“ Moment aber [1]) setzt die traditionelle und abwegige Zweiteilung: „physisch-ethisch“ voraus und geht an dem eigentlichen Sinn des Begriffes vorbei.

Echt geschichtlich und ganz im Verfolg der at.lichen Linienführung ist endlich der Gedanke des auserwählten Fleisches. Er spricht sich aus in Targ. Jerusch. I zu Dt 5 23 [2]): „Denn wo ist sonst irgendein Kind des Fleisches, das die Stimme des Memra des lebendigen Gottes mitten aus dem Feuer heraus hätte reden hören wie wir und wäre am Leben geblieben?“ Oder persönlich gewandt Qid. 81 [a]: Der böse Trieb weicht von Rab Amram als eine Feuersäule, und er spricht: „Sieh, daß du Feuer bist und ich bin Fleisch, und doch bin ich stärker als du“ [3]). Und wie das auserwählte Fleisch stärker ist als der böse Trieb, so auch stärker als die Verwesungskräfte [4]). Denn in ihm wohnt ja die Kraft des göttlichen Bundes, der als Beschneidungsbund konkret der „Fleischesbund“ [5]) ist.

Mag der Fleischbegriff der Rabbinen starr und formelhaft geworden sein, aus dem Angeführten erhellt, daß man mit zäher Energie an dem at.lichen Gut auch hier festgehalten hat.

Wie steht es nun mit dem rabbinischen Leib-Gedanken? Wie Fleisch vielfach einfach als Substanz gefaßt ist, so wird auch häufig vom Leibe als dem „Körper“ gesprochen, und zwar bezeichnenderweise wie später bei Paulus, besonders als dem zur Zeugung oder zur Geburt fähigen Leibe [6]).

---

[1]) Billerbeck III S. 331.
[2]) Ebda.
[3]) Zu Roe 2 22 III S. 110.
[4]) Zu Akta 2 26 II S. 618.
[5]) Vgl. z. B. I S. 610; II S. 671.
[6]) Vgl. z. B. zu Lk 11 27; II S. 187.

Als Ganzheit des Menschen tritt er den Gliedern gegenüber [1]). Es ist wichtig, daß diese Ganzheit gesehen wird von der Möglichkeit des Handelns oder Leidens aus, und vor allem vom Vollbringen oder Erleiden der Sünde her. So wird der Leib mit einer kleinen Stadt, werden seine Glieder mit deren Einwohnern verglichen; sie sind vom bösen Trieb belagert mit den Sünden als Belagerungstürmen. Der gute Trieb ist der arme weise Mann, der die Stadt durch Buße und gute Werke rettet, aber in der Stunde der Herrschaft des bösen Triebes vergessen wird [2]). Als „fremder Gott“ im Leibe wird der böse Trieb Schab. 105 [b] bezeichnet [3]). In dieser Lehre vom guten und vom bösen Triebe scheint die Einheit menschlichen Wesens gespalten zu werden, wie Billerbeck denn hier auch eine Analogie zu dem paulinischen Gegensatz von *σάρξ* und *πνεῦμα* finden kann [4]) oder wie Ferd. Weber in seiner Jüdischen Theologie [5]) den bösen Trieb geradezu mit der leiblichen Sinnlichkeit als solcher identifiziert und ihm die Seele als den guten Trieb gegenüberstellt [6]). In der Tat finden sich Aussagen, die den Leib auf Grund seines Ursprungs als unrein hinstellen [7]). Wie der böse Trieb im allgemeinen, kann zuweilen der Leib als Vollzugsorgan der Sünde erscheinen. „Herz und Auge verführen den Menschen und vermitteln ihm die Sünde. Das Auge sieht, das Herz begehrt, und der Leib vollbringt die Sünde“ [8]). Auch kommt die Seele von oben her in den Leib [9]), diesem nur geliehen und anvertraut. Dennoch wird man es mit Bousset ablehnen müssen, daß hier mehr als ein „ethischer Pessimismus“, nämlich ein anthropologischer Dualismus ausgesprochen sei [10]). Guter wie böser Trieb gehören beide „dem Ganzen des menschlichen Wesens“ an [11]), was sich eben darin kundtut, daß sie Seele und Leib zugeordnet werden. Seele und Leib sind aber in der Verantwortung für das Tun des Leibes ein Wesen, wie das Gleichnis Sanh. 91 [a] ausführt: Ein Blinder und ein Lahmer, die den Obstgarten eines Königs bewahren sollen, berauben gemeinschaftlich eben diesen Garten, indem der Blinde den Lahmen trägt und der Lahme den Blinden führt. Ihre Ent-

---

[1]) Vgl. zu 1 Kor 12 12: III S. 446 ff., zu Joh 2 21: II S. 412; zu Mt 12 10: I S. 623.
[2]) Allegorese zu Koh 9 14 f. in Nedarim 32 b vgl. II S. 412.
[3]) Zu 1 Kor 3 3: III S. 331.
[4]) Vgl. den Exkurs IV S. 466 ff.
[5]) 2. Aufl. 1897 S. 211 ff.
[6]) Ebenda. S. 230 f.
[7]) Ebenda. S. 228 f.
[8]) Billerbeck zu Mt 5 29: I S. 302.
[9]) Weber S. 228.
[10]) Religion des Judentums, 3. Aufl., S. 402.
[11]) Ebenda. S. 405.

schuldigungen, daß sie nicht gehen bzw. sehen konnten, helfen ihnen nichts. Wie sie gemeinschaftlich die Tat begangen, werden sie auch gemeinsam zur Rechenschaft gezogen [1]).

Wie ihr Verhältnis im einzelnen zu verstehen ist, wird sehr ausführlich in LvR. 4 (107 [d]) behandelt: Gott und Seele, Welt und Leib werden parallelisiert. Die ersteren erfüllen, tragen, überdauern die letzteren. Sie sind einzig in diesen, essen in ihnen nicht, sehen und werden nicht gesehen, schlafen nicht und sind rein in den letzteren [2]). D. h. trotz dem Gegensatz der Seele zum Leibe bildet sie diesen doch zur Person [3]).

Mögen im einzelnen fremde Einflüsse zu konstatieren sein — darauf weisen sowohl die stärkere Betonung des Leibgedankens neben dem Fleischbegriff, die Lehre vom guten und bösen Trieb wie die manchmal fast dualistische Gegenüberstellung von Seele und Leib —, unverkennbar hat at.licher Geist sich ursprünglich fremde Motive zu assimilieren versucht [4]). Das Ergebnis ist, daß die Einheit des Menschen in der Tat erhalten wurde, und zwar wie im A. T. in der Tat gottgeforderten Gehorsams oder gottablehnender Sünde. Der Leib ist zugleich die menschliche Person als ganze, worauf Billerbeck ausdrücklich hinweist [5]). So hat denn auch das Rabbinentum trotz mannigfacher Abwertung des Leibes im einzelnen stets an der Erschaffung des Leibes durch Gott festgehalten [6]), ja, es hat diese Bezogenheit des Leibes auf Gott so stark konkretisiert, daß es die Zahl der menschlichen Glieder mit der Zahl der göttlichen Gebote identifizierte [7]).

5. *Das Ergebnis*

Im Gegensatz zu vielfach anderer Ansicht [8]) meinen wir, daß das Judentum und zumal das A. T. eine ausgebildete Anthropologie hat.

---

[1]) Billerbeck I S. 581. [2]) Ebenda. II S. 437. [3]) Weber S. 228.

[4]) Auch hier taucht wohl die Frage nach der Zusammengehörigkeit von Leib und Seele auf, nicht aber das Problem ihrer Beziehungen im Sinne der griechischen Wissenschaft (Verhältnis von *αἴσθησις* und *νοῦς* usw.).

[5]) Vgl. zu 1 Kor 6 18: III S. 366, zu Mt 19 23: I S. 827.

[6]) Vgl. Weber S. 210 f. [7]) Ebenda.

[8]) Vgl. L. Couard a. a. O. S. 101; Traugott Schmidt, Der Leib Christi, S. 5; von hier aus ist es wohl auch zu verstehen, daß Strack-Billerbeck in ihrem Register zu „Fleisch“ und „Leib“ kaum etwas bemerken.

Leugnen läßt sich das nur, wenn man Anthropologie und Psychologie verwechselt, was freilich an der Tagesordnung ist. *Das A. T. hat in dem Sinne eine ausgebildete Anthropologie, daß es sich systematisch über das Dasein des Menschen Rechenschaft gibt.* Das geschieht in dem Fleischbegriff, der alle andern anthropologischen Begriffe stark zurückdrängt bzw. ihre Bedeutungen in sich aufnimmt. Sofern auch der Leib-Gedanke dieses Schicksal teilt, kann LXX zuweilen בָּשָׂר durch *σῶμα* wiedergeben. Jedoch ist aus der griechisch bestimmten Literatur des Judentums einsichtig, warum der eigentlich griechische Leib-Gedanke im A. T. kein eigentliches Äquivalent finden kann: *Das A. T. hat so gut wie gar kein Interesse an dem Körper in seiner auf ihn selbst beschränkten oder auf die einzelnen Teile des Menschen bezogenen Vorfindlichkeit.* Das aber ist gerade das Interesse der rein immanenten Anthropologie, die im griechischen *σῶμα*-Begriff ihren Ausdruck erhält.

Im A. T. versteht der Mensch sein leibliches Dasein nicht aus seiner naturhaften Vorfindlichkeit, sondern aus der Sphäre geschichtlich-tathafter Bezogenheit auf die ihn in seinem leiblichen Dasein transzendierenden und ihn als Handelnden bestimmenden Mächte, d. h. vom Schöpfergott und aus seiner Schöpfung her. *In dieser Bezogenheit ist der Mensch selbst einheitlich das, was an ihm getan wird oder was er selbst tut: Geschöpf oder gefallenes Geschöpf.*

Im späteren Judentum ist dieses Daseinsverständnis durchgehalten worden, mag im einzelnen noch so viel erstarrt oder von fremden Anschauungen her übernommen worden sein.

II. Der Leibgedanke in der griechischen Welt

1. *σῶμα im klassischen Griechentum*

Der Interpret des *σῶμα*-Begriffes steht schon gleich bei der Übersetzung des Wortes vor einer Schwierigkeit: Soll man *σῶμα* mit „Leib“ oder mit „Körper“ wiedergeben? Wie der Hebräer בָּשָׂר primär von dem Leben her versteht, so hängt auch das deutsche Wort „Leib“

mit „Leben“ zusammen [1]). Empfindet die Welt der klassischen Antike anders, wenn sie σῶμα oder corpus sagt? War diese andere Bedeutungsnuance vielleicht gerade der Grund zur Aufnahme des Lehnwortes „Körper“ im Deutschen?

a) Der σῶμα-Begriff im nichtphilosophischen Gebrauch

Die gestellte Frage führt mitten in die Debatte um den nichtphilosophisch gebrauchten σῶμα-Begriff. Ausgangspunkt für diese Debatte ist die Tatsache, daß bei Homer, wo uns der Begriff zunächst begegnet, σῶμα gewöhnlich dem „Leib“-Gedanken radikal entgegengesetzt verstanden wird, nämlich als „Leichnam“. Der Körper selbst heißt δέμας oder auch εἶδος. B. Snell hat im Gnomon 1931 [2]) das Fehlen des Leib-Gedankens bei Homer damit zu begründen versucht, daß in dieser Frühzeit noch das Bewußtsein von einem einheitlichen Organismus fehlt, daß für Homer der „Leib“ nur die Summe der einzelnen Organe wie μέλη, ῥέθη, σκέλη, ἅψη oder γυῖα ist. Leider geht er dabei nicht auf die Abhandlung von R. Hirzel über die „Person“ [3]) ein, in der die übliche, auf die Autorität Aristarchs zurückgreifende Feststellung abgewiesen wird, daß bei Homer σῶμα nur den Leichnam bezeichne [4]). In überaus gründlicher, auf eine Fülle von Belegen sich stützender Untersuchung arbeitet Hirzel heraus, daß im nichtphilosophischen Sprachgebrauch der σῶμα-Begriff grundlegend verstanden ist von der Bedeutungsnuance „Person“ aus. Das läßt sich nicht erklären, wenn σῶμα zunächst den Leichnam meint. Von da aus führt zur „Person“ keine Brücke, wohl aber umgekehrt: „War einmal der lebendige Körper der Träger der Persönlichkeit gewesen, so konnte auch der tote fortfahren, es zu sein, solange er noch äußerlich der gleiche Körper schien“ [5]). Wie immer auch die Dinge bei Homer liegen mögen, der Wucht der Ausführungen

---

[1]) Vgl. Grimm, Deutsches Wörterbuch, Bd. 6, 1885, S. 581 ff.

[2]) Bd. 7 Heft 2 S. 75 (Besprechung von J. Böhme, Die Seele und das Ich im homerischen Epos, 1929).

[3]) Sitzungsber. d. Bayer. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl., 1914, Abhandl. 10.

[4]) Il 3 23 ff. versteht Hirzel S. 6, auf eine Hesiodparallele (Schild des Her. 426 ff.) gestützt, als Ausnahme: σῶμα meint hier einen lebenden Körper, nicht einen Leichnam.

[5]) A. a. O. S. 7.

Hirzels wird man sich im ganzen nicht entziehen können. Zwischen Homer und den Späteren dürfte nicht ein Bedeutungswandel des *σῶμα*-Begriffes erfolgt sein, vielmehr wird das gewöhnliche Begriffsverständnis Homers einen Extremfall des umfassenden und primären Verständnisses als „Person" darstellen.

Da es innerhalb dieser Untersuchung nicht so sehr auf eine restlose Durchleuchtung des vorhandenen Materials als auf eine Herausstellung der verschiedenen Verständnismöglichkeiten von „Leib" in den verschiedenen Gesichtskreisen ankommt, nehmen wir von einem weiteren Verfolgen der Begriffsentwicklung im vulgären Sprachgebrauch Abstand. Ebenso werden wir später nicht auf die an sich wichtige und lohnende Aufgabe einer Spezialuntersuchung für LXX eingehen, weil das nur im Rahmen einer Behandlung der gesamten Anthropologie von LXX geschehen könnte und eine gleichzeitige Betrachtung des *σῶμα*-Begriffes auf der ganzen Linie des vulgären griechischen und hellenistischen Sprachgebrauches erforderlich machte. Damit würden die dieser Arbeit gesteckten Grenzen weit überschritten. Wir hoffen vielmehr, die für das Griechentum charakteristischen Strukturmomente von *σῶμα* in voller Deutlichkeit aus dem philosophischen Gebrauch zu gewinnen.

Nur soviel ergibt sich schon jetzt: *Die Lebendigkeit des σῶμα dürfte im Griechentum nicht die Konstitutive, sondern nur ein wesentliches, wenn auch nicht unbedingt erforderliches Moment des Begriffes bilden.* Das beweist die so häufige und von Anfang an begegnende Bedeutungsmöglichkeit „Leichnam". Grundlegend scheint das Verständnis als „Person" zu sein. Dabei ist „Person" zunächst nicht als „Organismus", sondern als die Tatsache und das Prinzip der Individuation anzusehen. Unter diesem Gesichtspunkt würde eine Behandlung der auffälligen Gleichung *σῶμα* = *δέμας* = *εἶδος* sicher aufschlußreich sein.

Schon der nichtphilosophische Sprachgebrauch [1]) von *σῶμα* läßt uns so eine andere Ausrichtung des griechischen Leibverständnisses erwarten, als wir sie auf at.lich-jüdischem Boden bei der Behandlung zumal von בָּשָׂר antrafen. Wir werden also gut tun, *σῶμα* nicht mit

---

[1]) Zur Etymologie des Wortes vgl. W. Prellwitz, Etymologisches Wörterbuch der griechischen Sprache, 1905, S. 446. Weitere Literatur: Stephanus, Thesaurus graecae linguae, Paris 1848 ff., Bd. 7, S. 1709 ff.; W. Bauer, Wörterbuch zum N. T., 1928, S. 1279 ff.

„Leib“, sondern mit „Körper“ zu übersetzen, um schon dadurch darauf aufmerksam zu machen, daß *σῶμα* nicht ausschließlich und primär von der Lebendigkeit her begriffen wird. Welche Bedeutungsmomente im einzelnen sich im *σῶμα*-Begriffe zusammenschließen und welches Daseinsverständnis konkret hinter ihm steht, das muß sich nun bei der Behandlung des Sprachgebrauches durch die griechische Philosophie ergeben.

b) Der *σῶμα*-Begriff Platos

„θῶμεν οὖν βούλει, ἔφη, δύο εἴδη τῶν ὄντων, τὸ μὲν ὁρατόν, τὸ δὲ ἀειδές; θῶμεν, ἔφη. καὶ τὸ μὲν ἀειδὲς ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον, τὸ δὲ ὁρατὸν μηδέποτε κατὰ ταὐτά; καὶ τοῦτο, ἔφη“ [1]. Von hier aus präzisiert Plato [2] seinen *σῶμα*-Begriff. Wie der Körper das *ὁρατόν*, repräsentiert die Seele das *ἀειδές* [3]. Aus dem Gegensatz zweier *εἴδη τῶν ὄντων* also muß nach Plato das Wesen des Leibes erschlossen werden.

Als *ὁρατόν* und *ἐν ὁρατῷ κείμενον* [4] kann der Körper des Menschen mit *σχῆμα* parallelisiert und von seinem *σχηματισμός* gesprochen werden [5]; denn *σχῆμα* ist die äußere Grenze und Form eines Gegenstandes [6], und zum *σχηματισμός* gehört, was das Aussehen anlangt wie Haartracht, Bekleidung, Beschuhung.

Die Zusammengehörigkeit von Körper und *ὁρώμενα* [7] wird deutlich, wenn man bedenkt, daß im wesentlichen die äußeren Teile des Menschen sein *σῶμα* ausmachen [8], daß die sinnlichen Eigenschaften und Funktionen es bestimmen [9], daß sein Wohlergehen beruht auf der Arbeit von Bauern, Webern, Schuhmachern, Bäckern, Bauleuten, Turnlehrern und Ärzten [10], daß es mit äußerem Hab und Gut in eine Reihe gestellt werden muß [11],

---

1) Phaidon 79 A.

2) Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen, 4. Aufl., 1889, Teil 2, Abt. 1, S. 719 ff.; Praechter-Überweg, Philosophie des Altertums, 12. Aufl., 1926, S. 334 ff.; Ottmar Dittrich, Geschichte der Ethik, Bd. 1, 1926, S. 213 ff.

3) Phaidon 79 B.

4) Phaidon 79 C; Tim 30 B.

5) Kratyl. 423 A; Politeia 425 B.

6) Menon 76 A.

7) Phaidon 66 A; Politeia 530 B.

8) Phaidon 66 A; Kratyl. 422 E; Sympos. 207 D.

9) Politeia 380 E, 404 E, 609 C; Sophist. 228 E; Euthyd. 279 A; Gorg. 452 B; Symp. 181 B, 186 C.

10) Z. B. Politeia 369 D; Soph. 228 E.

11) Apol. 30 A; Gorg. 523 C.

ganz davon zu schweigen, daß es *θνητά*[1]) oder *ἄψυχα*[2]) *σώματα* gibt, die ihren Namen überhaupt nur ihrem Vorhandensein in der Form äußerer Gegenständlichkeit (*στερεότης*) verdanken. Der Körper ist nach alledem ein in der Außenwelt vorfindliches Ding.

Ein Ding bleibt er selbst noch in seiner Möglichkeit zu handeln, einer Möglichkeit, die für die Definition von *σῶμα* wesentlich ist[3]); denn diese Möglichkeit zum Handeln wird dinghaft als „Tauglichkeit" zu bestimmten Zwecken verstanden. Nichts anders als dies meint *ἀρετή*[4]). *ἀρετή* ist nicht die Möglichkeit existentieller, aus der Sphäre der Entscheidung her verstandener Tat, sondern die andere Möglichkeit eines sich vom Schaffenden ablösenden, in die Starrheit vorfindlicher Außenwelt eingehenden Werkes, wie denn auch leblose Gegenstände *ἀρετή* besitzen. Der Körper hat in keinem andern Sinne die Möglichkeit zu handeln als ein Werkzeug, seine *ἀρετή* ist die „vorhandene" Qualität eines Werkzeuges.

Die Seele steht dem gegenüber als das hinter Augen, Ohren und dem ganzen Körper Versteckte[5]); sie gibt diesem Leben und Bewegung[6]), aber wahrzunehmen ist sie nicht; all ihre Fähigkeiten und Eigenschaften sind wie sie selbst geistiger Natur. Zu dieser sinnlich-sichtbaren Welt des Körpers gehört zweitens wie schon gesehen[7]), daß sie niemals dieselbe bleibt[8]); überall hin zerstreut sich die sinnliche *αἴσθησις*[9]); dauernd wechselt ihr Objekt, wie sie selbst ohne Bestand[10]). Denn sie tendiert auf die Welt der Kriege, des Aufruhrs, der Streitigkeiten, auf tausend kleine Geschäftigkeiten, haltlose *ἐπιθυμίαι* und unbeständige *ἡδοναί*[11]). Und doch lugt aus der Vielgestaltigkeit der

---

[1]) Soph. 219 A. [2]) Z. B. ebenda 227 A; 265 C.

[3]) Politeia 403 D; Gorg. 517 DE.

[4]) Vgl. dazu J. Stenzel, Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik, 1917, S. 8 ff.; Zahl und Gestalt bei Plato und Aristoteles, 1924, S. 110; Pauly-Wissowa R. E. 1927, Artikel Sokrates; Bruno Snell, Philol. Unters. XXIX (1924), S. 12 f., 88 ff.

[5]) Gorg. 523 D.

[6]) So ist der Tod der *χωρισμός* der Seele vom Körper, z. B. Phaidon 67 D.

[7]) Phaidon 79 A. [8]) Phaidon 79 A.

[9]) Ebenda 79 C; Phädr. 250 D.

[10]) Ebenda 66 A; Politikos 269 D.

[11]) Z. B. Phaidon 66 BC; Politeia 442 A.

Körperwelt nur ihre Vergänglichkeit [1]), wie der Körper denn selbst als *διάλυτον* [2]) und *νεκρόν* [3]) bestimmt werden muß.

Die Seele bleibt davon nicht unbetroffen, vielmehr gilt: *τοῦ σώματος παθήματα ἐπὶ τὴν ψυχὴν τείνει* [4]); aber das bedeutet nur, daß sich die Seele in Rausch und Trug der Sinnenwelt verirrt [5]). Will sie die ihr eigene Art des *σκοπεῖν τι* vornehmen, so muß sie sich zunächst aus der Zerstreuung des Körperlichen zurückfinden [6]) zu dem Göttlichen und Unsterblichen, das, dem Menschlichen entgegengesetzt, stets nur eine Gestalt hat und sich selber ohne Veränderung gleichbleibt. Sie muß zurückgelangen zu der einen Wahrheit, die unkörperlich und darum aller *αἴσθησις* unzugänglich, ergreifbar wird nur im *λόγος* oder in der *νόησις* [7]). Das *σῶμα* aber hat so gut wie keinen Anteil an der Wahrheit; es ist *ἀνόητον*, zu ihm gehört die *ἀφροσύνη* [8]). Mit ihm behaftet, läßt sich nichts *καθαρῶς* erkennen [9]). Kein wahrer *φιλόσοφος* kann darum *φιλοσώματος* sein [10]); er erkennt vielmehr die *κοινωνία* des Körpers als *κακόν*, das die Seele verunstaltet [11]). Sie ist die Macht des Betruges [12]), deren Berührung er scheut, der er zu entfliehen sucht, um die Seele für sich allein zu lassen [13]). *καθαρεύωμεν ἀπ' αὐτοῦ, ἕως ἂν ὁ θεός αὐτὸς ἀπολύσῃ ἡμᾶς*, heißt darum seine Parole [14]). Sofern die letzte *λύσις* von Körper und Seele seine ständige Sorge ist, gilt es: *οἱ ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες ἀποθνήσκειν μελετῶσιν* [15]). Das Sterben ist hier kein Schrecken, sondern die göttliche Befreiung [16]) aus Fesseln [17]) und Gefängnis [18]), in denen die Seele alte Schulden büßt [19]). Oder, indem das orphische Wortspiel *σῶμα* — *σῆμα* aufgenommen wird, das Durchdringen der Seele aus dem Grabe zum Leben [20]).

Nicht immer spricht Plato so ausgesprochen dualistisch. Zuweilen stellt er nur die Vorrangstellung der Seele dem Körper gegenüber heraus [21]). Mag er dann auch noch *φρόνησις* und

---

[1]) Phaidon 79 B.
[2]) Kriton 47 C.
[3]) Phaidon 79 C.
[4]) Theätet 186 C.
[5]) Phaidon 79 C.
[6]) Ebenda 67 C.
[7]) Phaidon 79 B; Politikos 286 A.
[8]) Phaidon 67 A.
[9]) Ebenda 66 DE.
[10]) Ebenda 68 B.
[11]) Ebenda 66 B.
[12]) Ebenda 65 B.
[13]) Ebenda 65 C.
[14]) Ebenda 67 AC.
[15]) Ebenda 67 DE.
[16]) Ebenda 67 C.
[17]) Ebenda 67 CD.
[18]) Phädr. 250 C.
[19]) Cratyl. 400 C; vgl. Diels Fragmente der Vorsokratiker I, Philolaos Fragm. 14.
[20]) Cratyl. 400 C; Gorg. 493 A.
[21]) Politeia 591 B; Prot. 313 A; Gorg. 465 C; Tim. 34 C, 90 A.

νοῦς als das Göttliche im Menschen ansprechen [1]), der Körper hat als „Fahrzeug der Seele" [2]) doch ein gewisses Daseinsrecht.

Zumal der Timaeus, aber auch Philebus, Leges und Politeia X, geben mit ihrer Parallelisierung von *σῶμα* als Welt und als Einzelkörper, von Weltseele und ihren einzelnen Konkretionen ein völlig anderes Bild. Aber die dort vorliegende Mythologie gehört in andersartige Zusammenhänge; sie wird darum hier ausgeschaltet.

Wichtiger ist das Verständnis des Körpers als einer Harmonie [3]), in der das *κρατεῖν* und *κρατεῖσθαι* der einzelnen Teile untereinander, sofern es *κατὰ φύσιν* geschieht, Gesundheit, sofern es *παρὰ φύσιν* vor sich geht, Krankheit bewirkt [4]). Von hier aus können Körper und Welt, Körper und Staat verglichen werden [5]), — eine Brücke zu der oben angezogenen Mythologie ist damit geschlagen. Ganz scharf muß betont werden, daß nun der Körper nicht nur geduldet wird, sondern eine positive Bedeutung gewonnen hat. Das urgriechische Ideal der *εὐρυθμία* und *εὐαρμοστία* bricht durch [6]) und läßt den Ausspruch prägen, daß man die Knaben deshalb zum Erzieher schicke, *ἵνα τὰ σώματα βελτίω ἔχοντες ὑπηρετῶσι τῇ διανοίᾳ χρηστῇ οὔσῃ* [7]). Körperliche und seelische *συμφωνία* gehören zusammen [8]). Ein Leben mit einem *μοχθηρόν* und *διεφθαρμένον σῶμα* ist nicht lebenswert [9]). Und am Ende dieser Gedankenführung steht die Entwicklungsreihe im Symposion 211 C, nach der es von dem Verständnis schöner Körper über das Verständnis der *καλὰ ἐπιτηδεύματα* und der *καλὰ μαθήματα* zum Verständnis der Idee des Schönen selbst kommt.

Es ist deutlich, daß diese so verschiedenen Reihen sich nicht ausgleichen lassen. Es kommt hier auch nicht darauf an, eine Erklärung dieser platonischen Spannung zu geben [10]). Wird diese Spannung doch die Darstellung des griechischen *σῶμα*-Begriffs begleiten; denn sie liegt, wie noch zu zeigen ist, in seinem Wesen begründet.

Zunächst aber gilt es, den Gedanken des Körpers nach Aristoteles zu analysieren, um von da aus eine Übersicht über das klassisch-griechische Verständnis von *σῶμα* insgemein zu gewinnen.

---

1) Politeia 518 DE. 2) Tim. 69 C.
3) Politeia 591 D. 4) Ebenda 444 D.
5) Z. B. ebenda 464 B, 556 E, 567 C.
6) Protag. 326 B. 7) Ebenda.
8) Politeia 591 D. 9) Kriton 47 E.
10) Doch vgl. dazu J. Stenzel, Zahl und Gestalt, S. 110 ff.

c) Der σῶμα-Begriff bei Aristoteles

Nach Aristoteles[1]) gehört die Lehre vom σῶμα in die Physik. Das grundlegende Prädikat des Körpers ist φυσικόν[2]) oder αἰσθητόν[3]). Und das ist charakteristisch: Was den Körper auszeichnet, ist seine sinnliche Wahrnehmbarkeit, wobei der Tastsinn eine besondere Stellung einnimmt; denn jeder Körper ist ἁπτόν[4]). Wohl gibt es neben der ὕλη αἰσθητή auch ὕλη νοητή[5]), neben den αἰσθητὰ σώματα auch σώματα νοητά, z. B. in der Mathematik, weshalb zuweilen auch von „mathematischen Körpern" die Rede ist[6]). Aber diese letzteren sind doch nur Abstraktionen der ersteren, wie sie denn gleich wie diese vom Raume aus verstanden werden. Denn jedes σῶμα, ob αἰσθητόν oder νοητόν, ist ἐν τόπῳ[7]). Daraus folgt, daß kein Körper ἄπειρον[8]) oder κοινόν[9]) ist, sondern stets nur als σῶμα τοιονδὶ καὶ ἐκ τοιωνδί[10]) erscheint, als fest bestimmter mit einem οἰκεῖον ὅρος[11]) versehener Körper, der z. B. nie mit einem andern an derselben Stelle sein kann[12]).

Eine gewisse kosmische Weite von σῶμα ist mit solchem ὁρισμός nicht ausgeschlossen. Der οὐρανός, das Weltall, ist wie bei Plato ein Körper, nämlich αἴδιον τὸ ἄνω σῶμα[13]), das zugleich das πρῶτον[14]) und θεῖον σῶμα ist[15]). Von ihm wird weiter gelehrt, es sei unveränderlich, unvergänglich, ohne βάρος und κουφότης[16]). Aber selbst das All ist nach Aristoteles nicht ἄπειρον, nicht ohne feste Grenze[17]).

Die ganze Tragweite eines solchen Verständnisses wird klar, wenn man den בָּשָׂר-Begriff vergleichend heranzieht, für den gerade dies charakteristisch war, daß der Gesichtspunkt der körperlichen Grenze bei ihm so gut wie gar nicht hervortrat. „Fleisch" nannte sich dort der

---

[1]) Zitiert nach der Berliner Akademie-Ausgabe. Die Indices zu dieser und der Pariser Ausgabe von 1854 werfen allein wirklich Licht auf unsere Frage; vgl. noch Zeller, Philosophie der Griechen, 3. Aufl., 2. Teil, 2. Abt., S. 479 ff., 563 ff. und Praechter-Überweg, S. 384 ff.

[2]) περὶ οὐραν. α. 9. 278. b. 12 u. a.

[3]) Ebenda α. 7. 275. b. 5 u. a.

[4]) Z. B. περὶ ψυχ. γ. 12. 434. b. 12.

[5]) Metaph. ζ. 11. 1037. a. 4.

[6]) Ebenda α. 8. 990. a. 16.

[7]) περὶ οὐραν. α. 7. 275. b. 8 u. a.

[8]) Ebenda α. 5—7

[9]) περὶ γενέσ. α. 5. 320. b. 23.

[10]) περὶ ζῴων μορ. α. 1. 642. a. 11 u. a.

[11]) Meteorol. δ. 5. 382. a. 22.

[12]) Z. B. περὶ γενέσ. α. 5. 321. a. 8.

[13]) περὶ ψυχ. β. 6. 418. b. 9 u. a.

[14]) περὶ οὐραν. β. 4. 287. a. 3.

[15]) Ebenda β. 3. 286. a. 11.

[16]) Ebenda α. 3. 5.

[17]) Ebenda.

Mensch, der sein Wesen gerade nicht aus der physiologischen Vorfindlichkeit verstehen konnte, sondern sich der übernatürlichen Macht lebenspendenden und todsendenden Geistes ausgesetzt wußte. Für den Griechen aber — denn bei Plato war dies ja auch der Fall — erfaßt die *αἴσθησις* das Wesen des Körpers, sofern dieser als ein bestimmtes Ding („*τί*") an bestimmtem Ort und in bestimmt umgrenzenden Formen verstanden wird, dem deshalb z. B. *μέγεθος* parallel stehen kann [1]. War für die Erfassung von בָּשָׂר die Dialektik geschichtlichen Daseins bezeichnend, so entspricht dem griechischen Denken vom *σῶμα* der *ὁρισμός*, das wissenschaftliche Abstecken der Grenzen eines vorliegenden Tatbestandes. Diente die kosmische Weite von „Fleisch" im A. T. dazu, geschichtliches Sein in der Verbundenheit des Geschaffen- und Sündigseins aufzuweisen, so begründet sie beim *σῶμα* nur die physiologische Betrachtungsweise, indem sie diese als die allgemeingültige Erfassung nicht nur einzelner Objekte, sondern des gesamten Seienden überhaupt herausstellt.

Verfolgen wir nun diesen physiologischen *ὁρισμός* im einzelnen: Das *σῶμα* ist weder Punkt noch Linie noch Fläche, aber es gehört in ihren Bereich; wird es doch als *τὸ ἐπιπέδῳ ὡρισμένον* definiert [2]. Aus *μῆκος* und *ἐπιφάνεια*, die ihrerseits durch *γραμμή* und *πλάτος* ermöglicht werden [3], kommt es zum *σῶμα* als dem dritten, das nun auch die dritte Dimension repräsentiert, das *βάθος* [4]. Linie und Fläche sind jedoch nicht vor dem Körper da, gelten vielmehr als seine Abstraktionen; denn in der Wirklichkeit der *φύσις* herrscht überall die Dreidimensionalität [5]. Weil der Körper im Gegensatz zu den *πέρατα* [6] Linie und Fläche drei *διαστάσεις* besitzt und so selber an der Ganzheit der wirklichen Welt Anteil hat, ist er *τέλειον*, d. h. im höchsten Sinne real [7].

Neben die Betrachtungsweise des Körpers von seiner Gestalt her tritt eine zweite von seinem Stoff aus: Es gibt *ἁπλᾶ* und *σύνθετα* oder *μικτὰ σώματα* [8]. Die ersteren, repräsentiert durch die vier Elemente [9], sind die *φυσικὰ σώματα* im besonderen [10]. Sie lassen die zusammengesetzten sich erst bilden; diese „bestehen" nun aus ihnen: *σῶμα ἐκ*

---

1) Z. B. *περὶ οὐραν.* *α.* 1. 268. a. 1 ff.
2) *φυσ. ἀκρ.* *γ.* 5. 204. b. 5 u. a.
3) Metaph. *δ.* 13. 1020. a. 13.
4) Ebenda.
5) *περὶ οὐραν.* *α.* 1. 268. a. 10.
6) Metaph. *ν.* 3. 1090. b. 6.
7) *περὶ οὐραν.* *α.* 1. 268. a. 20 ff.
8) Ebenda *α.* 2. 268. b. 25.
9) Ebenda *γ.* 1. 298. a. 29.
10) *φυσ. ἀκρ.* *δ.* 1. 208. b. 9.

μερῶν σύγκειται [1]. *σύστασις* [2], *σύνθεσις* [3], *διάθεσις* [4], *κρᾶσις* [5], *διακόσμησις* [6] sind die verschiedenen Termini für diesen Sachverhalt. Was er besagt, macht man sich am besten klar an dem Musterbeispiel des *σῶμα σύνθετον*, dem *σῶμα ἔμψυχον*, das mit dem *ζῷον* identisch ist [7]. Ein jeder derartiger Körper besteht aus *μόρια ὁμοιομερῆ* und aus *μόρια ἀνομοιομερῆ* [8]. Die ersteren sind Elementarkörper einer Art, z. B. alle Fleisch- oder Blut- oder Knochen- oder Samenkörper des betreffenden Lebewesens. Hier reiht sich dann auch — das ist für den weiteren Verlauf unserer Untersuchung wichtig — die *σάρξ* ein. Unter *μόρια ἀνομοιομερῆ* dagegen sind die selber schon wieder aus verschiedenartigen *ὁμοιομερῆ* zusammengesetzten Teile eines Körpers zu verstehen, also z. B. die Arme, die sich aus Fleisch-, Blut-, Knochenkörpern bilden. Wie die *σάρξ* als *ἀρχὴ καὶ σῶμα καθ' αὑτὸ τῶν ζῴων*, d. h. also als das *σῶμα* seiner Substanz, seinem Stoff nach, bezeichnet werden kann [9], so ist die Gesamtheit dieser Teile auch die *οὐσία ὑποκειμένη* [10] im Gegensatz zu der *πρώτως οὐσία* [11], die *ὕλη* im Gegensatz zum *εἶδος* [12]. Doch kann die hier auftauchende Gegensätzlichkeit von Form und Stoff völlig erst nach Darstellung einer dritten möglichen Betrachtungsweise des Körpers geklärt werden.

Jedes *σῶμα φυσικόν* muß stets eine *κίνησις* haben [13]. Denn jedem eignet eine *δύναμις*, die entweder *δύναμις ποιητική* oder *παθητική* ist oder auch beides umfaßt [14]. Hat die Natur doch überall *ἔργα καὶ πάθη καὶ δυνάμεις* [15]. Gerade die *κυριώταται διαφοραί* der Körper drücken sich in ihnen aus [16]. Und zwar haben die einfachen Körper auch nur einfache „Bewegungen", die zusammengesetzten jedoch mehrfache [17]. Diese „Bewegungen" stehen in Zusammenhang mit den Dimensionen des Körpers. Denn wie *μῆκος*, *πλάτος*, *βάθος* durch die Prinzipien des *ἄνω*, *δεξιόν* und *πρόσθεν* bestimmt werden, so auch die körperlichen Bewegungen der *αὔξησις*, der *κατὰ τόπον* und der *κατὰ τὴν αἴσθησιν* [18]. Ganz scharf tritt noch

---

[1] Politika *ε*. 2. 1302. b. 35.
[2] *περὶ ζῴων γενεσ*. *α*. 20. 728. b. 16 u. a.
[3] Problem. *δ*. 21. 879. a. 7.
[4] *περὶ ζῴων γενεσ*. *δ*. 2. 767. a. 30.
[5] *περὶ ζῴων μορ*. *γ*. 6. 669. a. 10.
[6] *περὶ ζῴων γενεσ*. *β*. 4. 740. a. 8.
[7] Ebenda *β*. 4. 738. b. 19.
[8] *περὶ ζῴων μορ*. *β*. 1. 647. a. 21.
[9] Ebenda *β*. 8. 653. b. 21.
[10] Metaph. *α*. 9. 992. b. 1.
[11] Kateg. 5. 2. a. 14.
[12] *περὶ ζῴων μορ*. *β*. 1. 646. a. 12—15.
[13] *περὶ οὐραν*. *α*. 7. 274. b. 4.
[14] *περὶ οὐραν*. *α*. 7. 275. b. 4.
[15] Ebenda *γ*. 8. 307. b. 20.
[16] Ebenda.
[17] Ebenda *γ*. 2 u. a.
[18] Ebenda *β*. 2. 284. b. 20 ff.

einmal die Zuordnung von Körperlichem und *αἴσθησις* heraus, wenn es dann weiter heißt: *ἔμπροσθεν γὰρ λέγω ἐφ' ὃ αἱ αἰσθήσεις* [1]; das Prinzip des „vorn" gehört seinem Wesen nach mit den *αἰσθήσεις* zusammen. Dieses Prinzip bestimmt aber gleichzeitig das *βάθος* und damit die Körper.

Aristoteles kann auf Grund der Verbundenheit von Bewegungen und Dimensionen sagen: *τό τε γὰρ σῶμα ἀπετελέσθη ἐν τρισὶ καὶ ἡ κίνησις αὐτοῦ* [2]. Trifft dieses alles zunächst auf das einfache *σῶμα φυσικόν* zu, so überhöht sich das Ausgeführte gleichsam, wenn nunmehr das *σῶμα ἔμψυχον* thematisch betrachtet wird.

Von den *ἄψυχα* unterscheidet sich der beseelte Körper durch die Fähigkeiten des sich selbst Bewegens [3], der *αἴσθησις* [4] — und zwar immer der *ἁφή* [5], der andern Sinne nur gelegentlich [6] —, des *γεννῆσαι* [7] und einer gewissen *γνῶσις* [8]. Das Lebewesen wird hier also, wie sich schon aus dieser Aufzählung ergibt, verstanden von seinem Wirken her. Und das ist nach Aristoteles notwendig. Denn alles, was überhaupt ein *ἔργον* hat, ist *ἕνεκα τοῦ ἔργου* [9]. Und jedes *μέρος* ist nur dann richtig definiert, wenn sein *ἔργον* mitgenannt wird [10]. Damit ist schon angedeutet, daß auch jede *σύστασις* eines Körpers ihren Sinn hat in einem *ἕνεκά τον*. Denn die *φύσις* arbeitet, genau wie der Verstand *ἕνεκά τον*, und dieses „Weswegen" ist ihr *τέλος* [11]. So sind die *ὁμοιομερῆ* um der *ἀνομοιομερῆ* willen da [12]. Beide zusammen aber sind, wie sie im Körper ihren sinngemäßen Abschluß finden, geschaffen als *ὄργανα* der *ἐργασία* des Körpers [13]. Und zwar kommt den *ὁμοιομερῆ* die *δύναμις αἰσθητική*, den *ἀνομοιομερῆ* die *δύναμις κινούση καὶ θρεπτική* zu [14]. Man kann auch sagen, weil sich die *δύναμις παθητική* und *πρακτική* auf die beiden Teilsubstanzen des Körpers verteilen, die ersteren seien die *μέρη αἰσθητήρια*, die zweiten als die eigentlich wirksamen die *μέρη ὀργανικά* [15].

Es wird für die spätere Behandlung des Or-

---

1) Ebenda.
2) Ebenda *α*. 2. 268. b. 25.
3) *φυσ. ἀκρ. θ*. 9. 265. b. 34 u. a.
4) *περὶ ὕπνου* 1. 454. b. 24.
5) *περὶ ψυχ. β*. 3. 414. b. 3.
6) Ebenda 415 a. 5.
7) *περὶ ζῴων γενεσ. α*. 23. 731. a. 31.
8) Ebenda.
9) *περὶ οὐραν. β*. 3. 268. a. 8.
10) Metaph. *ζ*. 10. 1035. b. 16 ff.
11) *περὶ ψυχ. β*. 4. 415. b. 15.
12) *περὶ ζῴων μορ β*. 1. 646. b. 10.
13) *περὶ ζῴων γενεσ. α*. 2. 716. a. 23.
14) *περὶ ζῴων μορ. β*. 1. 647. a. 21 ff.
15) Ebenda 647. a. 3.

ganismusgedankens von Wichtigkeit sein, daß hier ausdrücklich nur die aus verschiedenartigen Teilen zusammengesetzten Glieder den Namen ὀργανικά erhalten und einen Organismus konstituieren [1]).

Was für die Glieder des Körpers gilt, trifft auch auf ihn selbst zu. Wenn seine Teile ἕνεκά του sind, also zu einer πρᾶξις bestimmt, und gerade dies das Wesen des zusammengesetzten ὀργανικόν ausmacht, ἕνεκά του zu sein, dann ist auch der ganze Körper zusammengesetzt πράξεώς τινος ἕνεκα, also ein ὀργανικόν [2]).

Nun kann die Bedeutung der Seele für den Körper herausgestellt werden. Sie, die in jedem σῶμα αἰσθανόμενον vorhanden ist [3]), ist das weder als ein σῶμά τι λεπτομερές [4]), noch als ἁρμονία [5]) noch als das, was sich selbst und deshalb alles andere zu bewegen vermag [6]). Im ersteren Falle würden, was unmöglich ist, zwei Körper an derselben Stelle sein; im zweiten müßte die Seele eine σύνθεσις sein. Aber dann gäbe es nichts, was sie zusammenhalten könnte. Denn der Körper ist dazu nicht fähig; stirbt er doch selbst, wenn die Seele ihn verläßt [7]). Das Dritte fällt schließlich hin, weil nicht die Seele bewegt wird, sondern der Mensch vermittelst der Seele Gemütsbewegungen erfährt und das διανοεῖσθαι besorgt [8]).

All diese Lösungsversuche sind schon ihrer Fragestellung nach falsch. Sie gehen alle von der Voraussetzung aus, Körper und Seele seien zwei trennbare Realitäten. Aber das ist nicht richtig [9]). Was die Seele in Wahrheit ist, kann nur deutlich werden von dem richtigen Verständnis der οὐσία als des γένος des Seienden selbst.

Diese teilt sich nämlich in ὕλη und in μορφὴ καὶ εἶδος. Die erstere ist etwas ὃ καθ' αὑτὸ μὲν οὐκ ἔστι τόδετι, also bestimmungslos vorliegende Stofflichkeit, weshalb sie auch ἀόριστον genannt wird [10]). Die zweite begründet und läßt schon erkennen ein τόδε τι, ein durch seine Form Bestimmtes und dem ὁρίζειν Zugängliches. Aus beiden erwächst als Drittes das Ganze, in dem sie sich zusammenschließen; von ihm her erscheint die ὕλη als bloße δύνα-

---

1) περὶ ζῴων μορ. β. 1. 646. b. 25.
2) Ebenda α. 5. 645. b. 14 ff.
3) περὶ ψυχ. α. 5. 409. b. 2.
4) Ebenda 409. a. 32 ff.
5) Ebenda α. 4. 407. b. 30 ff.
6) Ebenda 408. b. 30 ff.
7) Ebenda 409—11.
8) Ebenda 408. b. 5 ff.
9) Ebenda β. 1. 413. a. 4.
10) φυσ. ἀκρ. δ. 2. 209. b. 9.

μις, das *εἶδος* als wirkliche *ἐντελέχεια* [1]), d. h. im Gegensatz zum bloßen Angelegtsein auf eine plena et perfecta essentia als die perfectio selbst [2]). Die Form allein macht es ebensowenig wie die *ὕλη*; das *σχῆμα* genügt noch nicht. So hat z. B. auch der Tote das *σχῆμα* des Menschen, die eherne oder hölzerne Hand das der lebendigen, aber ihnen fehlt die Fähigkeit des *ποιεῖν τὸ ἑαυτῆς ἔργον* [3]), was gerade für das *εἶδος* als *ἐντελέχεια* charakteristisch ist. Das kann auch so ausgedrückt werden, die *ὕλη* sei das *ἐξ οὗ αἴτιον* [4]) oder *τὸ ἀναγκαῖον* [5]), das *δεκτικόν* [6]) oder *παθητικόν* [7]), ihre Beschaffenheit das Seinkönnen und zugleich das Nicht-Sein-können als ein *τόδε τι* [8]), während die *μορφή* oder das *εἶδος* kurzweg als *οὗ ἕνεκα* [9]) oder *λόγος* [10]), nämlich Abzweckung auf ein *τόδε τι*, verstanden wird. Denn *λόγος* ist für Aristoteles *εἶδος τοῦ πράγματος* und als solcher seiner Existenz nach gebunden an die als fest bestimmte vorliegende *ὕλη* [11]).

Die *ὕλη* erscheint also als das eigentliche *τί*; aber sie ist es allein *ἐν δυνάμει*; erst ihr *εἶδος* schafft als ihr *οὗ ἕνεκα* es zu diesem *τί*. Der Stoff ist zeitlich früher; dem Logos nach ist es aber die Form [12]). Beide zusammen, das vorliegende *τί* als solches und die es erst zu einem bestimmten *τί* machende Form als sein *τέλος* oder *οὗ ἕνεκα*, vereinen sich im konkreten Sein des *σῶμα* zu einer unauflösbaren Einheit [13]).

Wenn nun jedes *σῶμα φυσικόν*, das am Leben Anteil hat, *οὐσία συνθέτη* ist, gibt es auch in ihm *ὕλη* oder *ὑποκείμενον* und *μορφή* oder *εἶδος*. Das *σῶμα* als solches ist das erstere. Dann muß die Seele das *εἶδος* oder die *ἐντελέχεια* dieses Körpers sein, die erfüllt, worauf er *δυνάμει* angelegt ist, nämlich das Leben haben [14]). Das Leben ist in der Tat die *ἐνέργεια* der Seele [15]); das *ἔργον* der Seele ist das *ζῆν ποιεῖν* [16]).

Nun können in der Abhandlung über die Seele jene zentralen Definitionen folgen: *τί ἐστιν ἡ ψυχή. οὐσία γὰρ ἡ κατὰ τὸν λόγον* [17]); sie ist

---

1) *περὶ ψυχ. β.* 1. 412. a. 6 ff.
2) Vgl. Index zu *ἐντελέχεια*.
3) *περὶ ζῴων μορ. α.* 1. 641. a. 1 ff.
4) *φυσ. ἀκρ. β.* 3. 195. a. 17 u. a.
5) Ebenda *β.* 9. 200. a. 14.
6) *περὶ γενεσ. α.* 10. 328. b. 11.
7) Ebenda *α.* 7. 324. b. 18.
8) Metaph. *ζ* 15. 1039. b. 29.
9) *φυσ. ἀκρ. β.* 9. 200. a. 14.
10) Ebenda u. a.
11) *περὶ ψυχ. α.* 1. 403. a. 29.
12) *περὶ ζῴων μορ. β.* 1. 646. b. 1 ff.
13) *φυσ. ἀκρ. β.* 7. 198. a. 25.
14) *περὶ ψυχ. β.* 1. 412. a. 18.
15) Nikom. Eth. *α.* 6. 1098. a. 13.
16) *ἠθ. εὐδημ. β.* 1. 1219 a. 24.
17) *περὶ ψυχ. β.* 1. 412. b. 10.

das, sofern durch sie der ganze Körper bestimmt wird. Das *εἶδος* ist *ἐντελέχεια, καὶ τοῦτο διχῶς, τὸ μὲν ὡς ἐπιστήμη, τὸ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν* [1]. Diese Doppelheit ergibt sich, je nachdem das Logos-Sein als ein Immer-schon-Haben oder als ein bloß in actu vorhandenes Sein verstanden wird [2]. Sofern das *ἔχειν* dem letzteren, dem *ἐνεργεῖν*, vorausliegt, ist *ἐντελέχεια* im Sinne von *ἐπιστήμη* eine *πρώτη ἐντελέχεια* und die Seele, der diese eignet: *ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος* [3]. Doch bedarf auch diese Definition noch einer Ergänzung. Das Logos-Sein der Seele kann noch schärfer interpretiert werden. Es ist, sagten wir, das bestimmte Sein des darauf schon früher *δυνάμει* angelegten, nun aber wirklich in die Sphäre der Bestimmtheit eingerückten Körpers, *das τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιῷδὶ σώματι* [4]. Wäre das Auge ein *ζῷον*, so hätte der *ὀφθαλμός* als *ὕλη*, die *ὄψις* als Seele zu gelten; denn in dieser letzteren erst wird das Auge wirklich es selbst, gewinnt es seine Eigentlichkeit, die nun zugleich seine Sinnhaftigkeit, sein *οὗ ἕνεκα* ist [5]. Damit ist deutlich, was *ἐντελέχεια* besagt; was es heißt, daß mehr die *ψυχή* die *ὕλη* zur *φύσις* mache als umgekehrt [6]: *Die Seele erhebt den Stoff nicht nur in die Sphäre bestimmt geformten Seins, sondern sie stellt zugleich die Brauchbarkeit des σῶμα her, ermöglicht ihm sein ἔργον.* Im Hinblick darauf kann sie nun endgültig definiert werden als *ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ* [7].

Seele und Körper gehören zusammen, nicht als zwei nebeneinanderstehende Größen, ja nicht einmal in einer eigentlichen *κοινωνία* [8]. Die Seele ist vielmehr *ἐν σώματι* [9], und zwar *ἐν σώματι τοιούτῳ* oder auch *σώματός δέ τι* [10], ohne selbst körperlich zu sein, ja nicht einmal ein selbständiges *τί*: *ψυχὴ μὲν γὰρ καὶ ψυχῇ εἶναι ταὐτόν* [11]. Sie ist eine Weise zu sein, die Weise des Seins in der Realität der *φύσις*. Ebenso ist das *σῶμα* nur in der Bezogenheit auf die Seele da. Für sich ist das *σῶμα* ein *τὸ δυνάμει ὄν* [12]. *Ihre Einheit, ihr σύνδεσμος ist das in actu seiende Leben* [13]; *sie*

---

1) Ebenda 412. a. 10.
2) Ebenda 412. a. 25.
3) Ebenda 412. a. 27.
4) Ebenda 412. b. 11.
5) Ebenda 412. b. 18 ff.
6) *περὶ ζῴων μορ. α.* 1. 641. a. 29.
7) *περὶ ψυχ. β.* 1. 412. b. 1 ff.
8) *ἠθ εὐδημ. η.* 9. 1241. b. 17 ff.
9) *περὶ μακροβιοτ.* 2. 465. a. 28.
10) *περὶ ψυχ. β.* 2. 414. a. 19 ff.
11) Metaph. *η.* 3. 1043. b. 2.
12) *περὶ ψυχ. β.* 1. 413. a. 2.
13) Metaph. *η.* 6. 1045. b. 11.

sind eins im Sein *πρὸς ἕν*[1]. Für diese Einheit ist es charakteristisch, daß sie sich aus der Anthropologie auch auf die Soziologie projizieren kann. In der Zeugung z. B. gilt das Weib als Körper und *ὕλη*, der Mann als *τὸ εἶδος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως*[2]. Oder der Knecht ist in seiner Arbeit, ebenso wie der Körper im *ἔργον* ein Teil der Seele ist, *μέρος τι τοῦ δεσπότου*[3]. Schließlich ist auch der Staat gleichsam ein beseelter Körper, sofern er auch Organe hat[4]. Dieses Verständnis stammt, wie die Terminologie verrät und Aristoteles auch selbst dartut[5], aus der *τέχνη*, in der jedes Instrument als *ὕλη* gilt, bis sein *τέλος* sich seiner bedient und es dadurch bestimmt.

Wie die *ἔργα* sind auch die *παθήματα* für Körper und Seele gemeinsam. In der Einleitung zur Physiognomik wird gezeigt, wie einerseits der Körper die Seele etwa in *μέθαι* und *ἀρρωστίαι* beeinflußt[6], wie andererseits dem Körper dasselbe von der Seele widerfährt, etwa in den Zuständen der Liebe, Furcht, Trauer und Lust[7]. Weil von beiden so ein *συμπάσχειν*[8], mehr noch ein *συμφυῶς εἶναι ὥστε τῶν πλείστων ἀλλήλοις αἴτια γίνεσθαι παθημάτων*[9] gilt, kann Aristoteles die Art der Seele aus dem Körper ableiten und darauf eine Physiognomik begründen[10].

Gemeinsam werden beide vom *περιέχον* her beeinflußt, z. B. im Schlaf[11]. Die *αἴσθησις* ist eine *κίνησις διὰ τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς*[12]. Deshalb kann es in einem *σῶμα ἄψυχον* auch nicht zur sinnlichen Wahrnehmung kommen[13]. Und was für diese gilt, trifft ebenso auf *μνήμη, θυμός, ἐπιθυμία καὶ ὅλως ὄρεξις, ἡδονή* und *λύπη* zu[14].

Immer aber ist dies festzuhalten, daß der Körper um der Seele willen da ist, wie auch die *μόρια* um der *ἔργα* willen da sind, für die sie geschaffen wurden[15]. Darum ist die Seele besser als der Körper[16]; sie hat *ἄρχον φύσει*, dieser jedoch *ἀρχόμενον* und *ὑπηρετικόν* zu sein[17]. Die ganze Tugend besteht ja darin, *κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν*. Das geschieht, wenn das *ἄλογον μέρος* die Seele nicht hindert, das *λογιστικόν* aber seiner Tätigkeit nach-

---

1) Ebenda *η*. 3. 1043. a. 36.
2) *περὶ ζῴων γεν.* *α*. 20. 729. a. 11.
3) Politik *α*. 6. 1255. b. 10.
4) Ebenda *ε*. 2 1302. b. 35.
5) *περὶ ψυχ.* *α*. 3. 407. b. 26 u. a.
6) Physiogn. 1. 805. a. 1—14.
7) Ebenda.
8) Ebenda 1. 805. a. 1 ff.
9) Ebenda.
10) Ebenda.
11) *φυσ. ἀκρ.* *θ*. 2. 253 a. 15 ff.
12) *περὶ ὕπνου* 1. 454. a. 7.
13) *περὶ ψυχ.* *γ*. 12. 434. a. 27 ff.
14) *περὶ αἰσθ.* 1. 436. a. 7 ff.
15) *περὶ ζῴων μορ.* *α*. 5. 645. b. 19.
16) *περὶ ζῴων γεν.* *β*. 1. 731. b. 28.
17) Politik *α*. 5. 1254. a. 35 ff.

gehen kann [1]). Daraus folgt, daß das σῶμα sich in der richtigen Haltung befindet, wenn es nicht nur nicht die Seele hindert, sondern vielmehr noch ein συμβάλλεσθαι καὶ συμπαρορμᾶν vollzieht, auf daß die Seele ihr Werk vollendet [2]); wo umgekehrt der Körper die Seele beherrscht wie bei den μοχθηροί, da befindet man sich φαύλως καὶ παρὰ φύσιν [3]). Denn Körper und Seele verhalten sich zueinander wie Tier und Mensch; Körper und Tier sind von Haus aus δοῦλοι [4]) oder, um es mit dem beherrschenden Terminus zu sagen, ὄργανα [5]). Wo sie nichts anderes sind, da besteht das Ideal der συμμετρία, in der die einzelnen Teile des Körpers παρὰ τὸ ἀνάλογον das αὐξάνεσθαι vornehmen [6]): ὁμαλὸν γὰρ τὸ σύμμετρον, τὸ δὲ ὁμαλὸν ὁμοπαθέστερον: ἐὰν οὖν τι ποιήσῃ μέρος, εὐθὺς συμπονεῖ τὸ ὅλον . . . πᾶν κοινωνεῖ τὸ σῶμα [7]).

Damit können wir die Darstellung des σῶμα-Begriffes bei Aristoteles abschließen. Zwei wesentliche Gesichtspunkte sind mit ihr gegeben:

1. Die Betrachtung des Körpers aus der Physik her als eines dinghaften, gegenständlichen Momentes, das charakterisiert wird durch eine bestimmte Lage im Raume und durch eine bestimmt begrenzende, in der αἴσθησις zu erfassende Form nach außen hin, durch eine dem wissenschaftlichen ὁρισμός zugängliche Zusammensetzung der Teile nach innen hin.

2. Die gleichfalls wieder durch die Physik bestimmte Betrachtung des Körpers als eines aus vielen Einzelorganen zusammengesetzten Organismus, der seinerseits als Organ der Seele ihre „Werke" vollenden hilft.

Die gleichen Gesichtspunkte begegneten auch bei Plato, wenn er auf der einen Seite den Körper als ein sinnlich-vorfindliches Ding beschrieb, ihn auf der andern Seite als ἁρμονία faßte und ihn dann von seinem organischen Handeln aus verstand. Wir dürfen die beiden Momente also für das griechische philosophische Denken vom σῶμα als kennzeichnend ansehen.

Was Plato und Aristoteles scheidet, ist einmal dies, daß Platos Aussagen über den Körper nicht dem Zusammenhang eines einzigen Lehrsystems entstammen und darum auch nicht die Prägnanz der

---

1) ἠθ. μεγ. β. 10. 1208. a. 5 ff.
2) Ebenda 1208. a. 15 ff.
3) Politik α. 5. 1254. b. 1.
4) Ebenda 1254. b. 16.
5) περὶ ζῴων μορ. α. 1. 642. a. 11.
6) Politik ε. 2. 1302. b. 35 ff.
7) Ebenda.

aristotelischen Begrifflichkeit aufweisen; zum andern aber dies, daß die Aussagen Platos fast alle in dem Lichte eines eigenartigen metaphysischen Dualismus stehen, also einer subjektiven Wertung unterliegen, während Aristoteles sich um einen streng wissenschaftlichen *ὁρισμός* müht. Nun unterscheidet allerdings Erwin Rohde [1]) den Physiker Aristoteles vom Metaphysiker, der von dem *νοῦς* spricht als nicht an den Leib gebunden und nicht mit dem menschlichen Organismus, den er vollendet, entstanden, sondern transzendent über ihm stehend und auf ihn einwirkend, ohne Gegenwirkung zu erfahren. Ein Eingehen auf diese Sätze liegt nicht im Bereich der vorliegenden Zielsetzung. Jedenfalls aber ist der platonische Dualismus doch wohl zu scharf, um nur auf die eine Wurzel klassisch-griechischer Überbetonung des Geistes vor dem Körper zurückgeführt zu werden. Verwandtes tritt uns später von anderer Seite her entgegen. Vorläufig genügt die Feststellung, daß Plato wie Aristoteles den gleichen Ausgangspunkt für ihr Körperverständnis haben; beide entwickeln ihn weiter nach den beiden möglichen Seiten der Bestimmung der körperlichen Vorfindlichkeit und der Bestimmung körperlichen Handelns. Verschieden ist der Aspekt und die Sphäre, in die sie beide denselben Sachverhalt einordnen. Diese aber können hier nicht behandelt werden.

Wohl aber ist noch ein Vergleich mit dem at.lichen Fleischbegriff erforderlich. Es ward schon gesagt, daß „Fleisch“ im Gegensatz zu dem physiologisch betrachteten *σῶμα*-Begriff des Griechentums einem „geschichtlichen“ Daseinsverständnis entspringt; der Sachverhalt der physiologischen Erfahrung ist hier eigenartig transzendiert. Wohl weiß auch der at.liche Fleischbegriff um „Natur“; auch ihm ist Körperlichkeit etwas, was den Sinnen offensteht. So nur konnte ja ein griechisch sprechendes Judentum בָּשָׂר durch *σῶμα* wiedergeben. Das A.T. und zumal die Schöpfungsgeschichte weisen geradezu auf ein griechisches Körperverständnis hin, wenn sie die irdisch-stoffliche Herkunft und Zusammensetzung des Fleisches betonen. Aber das Kennzeichnende ist nun, daß diese durchaus gesehene Verständnismöglichkeit nicht in den Vordergrund rückt; vielmehr konkretisiert die Erdverbundenheit des Fleisches das Hereinbrechen übernatürlicher Mächte in

[1]) Psyche 1898, Bd. 2, S. 302 f.

das Dasein auf die Sphäre, wo es auch fleischliche Stofflichkeit gibt. Bis auf die Stofflichkeit seines Fleisches ist nach dem A. T. das Dasein bedroht und bestimmt durch geschichtlich den Menschen ergreifende Lebens- und Todesgewalten.

Nun könnte man einwenden, daß auch der griechische *σῶμα*-Begriff nach der natürlichen Grundlegung durch die physiologische Betrachtungsweise den Menschen „geschichtlich" interpretiere, indem er ihn wie das A. T. von seinem Tun aus verstehe. In der Tat, wie das A. T. auch auf die Natur des Fleisches eingeht, behandelt das Griechentum auch die Geschichtlichkeit des Leibes. Aber das besagt doch nur, daß das Dasein auf beiden Seiten nicht willkürlich verkürzt wird. Entscheidend ist, wie auf beiden Seiten das menschliche Tun verstanden wird. Nach dem at.-lichen Fleischbegriff versteht der Mensch sich in seinem Tun aufs Spiel gesetzt: Man kann darin seine Geschöpflichkeit verlieren und fortan den Charakter der Sünde tragen müssen. Die Tat ist hier „Entscheidung". Das *σῶμα* aber steht gar nicht vor eigentlichen Entscheidungen. Sein Tun ist im Gegenteil schon immer im vorhinaus festgelegt, solange wenigstens wie der Körper gesund und naturgemäß ist. Das *σῶμα* hat niemals wirkliche „Tat", sondern nur ein *ἔργον*, wie auch dem Instrument nicht eine „Tat", sondern ein „Werk" zukommt, etwas, das sich vom Schaffenden löst und in die Starre physikalischen Seins eingeht, wo es nun genau so „vorliegt", wie der Mensch in der Natur als Körper vorhanden ist.

Wie im A. T. die Natur Grenzbestimmung der Geschichte, ist im Griechentum die Geschichte Spielart der Natur. Das zeigt sich aufs deutlichste im Organismusgedanken. Wie der Fleisch-Begriff geschichtlichem Daseins-Verständnis entspringt, so der *σῶμα*-Begriff einem naturalistischen.

2. Der σῶμα-Begriff in der Stoa

Die Stoa[1]) bringt nicht eigentlich ein neues Verständnis des *σῶμα*-Begriffes. Die beiden für die

[1]) Vgl. Zeller, Philos. d. Griechen, 4. Aufl., 3. Teil, 1. Abt., S. 118 ff.; Praechter-Überweg, Philos. d. Altert., S. 419 ff.; K. Reinhardt, Poseidonius, 1921, S. 345 ff.; Bonhöffer, Epiktet und das N. T. 1911 S. 58 ff. 366 f.

klassisch-griechische Körperlehre charakteristischen Momente halten sich durch.

Das wieder völlig dinghaft begegnende σῶμα — es kann mit στερεόν verbunden und identifiziert werden [1] — steht auch in der Stoa dem ἄπειρον gegenüber, bestimmbar nach Dimensionen [2], Gewicht [3] und Eigenschaften [4] und zusammengesetzt aus seinen Teilen und deren Eigenschaften [5]. Seine Auszeichnung vor der schon als solcher „begrenzten" ὕλη [6], der aber die ἀποιότης eignet [7], besteht auch hier darin, daß ihm μορφή [8] und ποιότης [9] zukommen.

Ebenso ist die zweite Linie erhalten geblieben: Wirklichkeit ist für die Stoa identisch mit Ursächlichkeit, mit der Fähigkeit zu wirken und zu leiden [10]. Im weitesten Sinne gilt der für das Verständnis der stoischen Körperlehre fundamentale Satz: Alles, was handelt und wirkt, ist ein Körper [11]. Denn da das Unkörperliche weder wirken noch leiden kann [12], ist es auch nicht wirklich.

Genügen schon diese wenigen Ausführungen, um die Erhaltung des griechischen Körperverständnisses zu konstatieren, so muß nun doch auch eine erfolgte Verschiebung aufgewiesen werden. Die alten Linien haben einen neuen Horizont erhalten. Dieser neue Horizont ist die stoische Kosmologie.

Die stoische Kosmologie steht unter der gleichen Antithese zum ἄπειρον wie die aristotelische Körperlehre; es ist das dem Griechentum ureigenste Anliegen, das die Stoiker κόσμος und πᾶν nicht identifizieren läßt, weil zum letzteren auch das ἄπειρον gehört [13]. Weil das ἄπειρον nun primär als κενόν, als ἐρημία σώματος [14] verstanden wird, folgert die Stoa, daß der dem ἄπειρον gegenüberstehende Kosmos nicht und nie „leer" sei, ebensowenig dann natürlich auch jeder einzelne Körper in ihm [15]. Alles ist vielmehr συνεχές [16]. Da aber das „Leersein" ja als „Leersein von Körpern" verstanden wurde, bedeutet das den so-

---

[1] Joh. v. Arnim, Stoicorum veterum fragmenta, 1905, z. B. II 358.
[2] Ebenda II 357 f. [3] fr. II 323. [4] fr. II 416.
[5] fr. I 125; II 315. [6] fr. II 316. [7] fr. II 309 u. a.
[8] fr. II 299. [9] fr. II 315.
[10] fr. II 525; vgl. Zeller S. 130 ff. [11] fr. II 525 u. a.
[12] fr. II 363. [13] fr. II 522 ff. [14] fr. I 95; II 522 ff.
[15] fr. I 95; II 424. [16] fr. II 447 f. u. a.

genannten stoischen Materialismus, für den alle Eigenschaften, Zustände und Tätigkeiten Körper sind [1]). Auch — und so erst muß alles andere körperhaft sein — Gott ist keineswegs *ἀσώματος* oder *αὖλος* [2]), vielmehr gilt von ihm: *σῶμα ὢν τὸ καθαρώτατον* [3]), nämlich *νοερόν* und *ἀίδιον πνεῦμα* [4]), das, dem Feuer zugeordnet, als fünftes neben die vier andern Elemente tritt [5]). Dieses *πνεῦμα* läßt sich nun nicht irgendwo, auch nicht in einem Teile des Körpers, lokalisieren; es geht vielmehr, wie der *μῖξις*-Begriff, „der Hauptbegriff der orthodoxen stoischen Physik" [6]), kundtut, so in den Körpern auf, daß es überall ist und doch überall in seiner vollen Qualität ist [7]); es ist der *διήκων πνευματικὸς τόνος καὶ συνέχων τὸν κόσμον* [8]), die alles durchdringende und bindende körperliche Kraft des Zusammenhalts aller Körper und der Welt. In dieser Eigenschaft verleiht sie dem *πρῶτον ὑπόστατον ἄποιον*, nämlich der *ὕλη*, die, selbst *ἀναλλοίωτον*, alle *μεταβολαί* und *ἀλλοιώσεις* erträgt und überdauert [9]), jeweils *μορφή* und *σχῆμα* und macht sie dadurch zum Kosmos [10]). Sie vollzieht also nicht nur das *συνέχειν*, sondern auch das *διοικεῖσθαι* [11]), indem sie aus dem durch sie zum *ζῷον* erhobenen Kosmos beseelte Lebewesen und die übrigen *σώματα* heraussetzt [12]). Diese teilen nun ihre Kraft, die sich in Holz und Stein als *ἕξις*, d. h. als einfach bindende Kraft [13]), in den Pflanzen als *φύσις* und in den Lebewesen als *ψυχή* äußert [14]), immer aber der die *ὕλη* durchdringende Gott bleibt [15]).

Aus dem Gegebenen kann die erfolgte Verschiebung des *σῶμα*-Verständnisses deutlich werden. Auch bei Aristoteles waren Materie und Form untrennbar im Körper vereinigt. Aber dort vereinten sie sich zum *σῶμα τοιονδί*, von dem sich die *ὕλη* als das noch gar nicht wirklich Seiende unterschied. Im stoischen Verständnis ist es nicht eigentlich mehr die Form, die den Körper ausmacht. Wenn alles körperlich vorgestellt wird, ist das ja nicht möglich. So gleichen sich *ὕλη* und *σῶμα* aneinander an; zuweilen sind sie sogar identisch geworden [16]),

---

[1]) fr. II 447 f.; vgl. K. Reinhardt, Kosmos und Sympathie, 1926, S. 36.
[2]) fr. II 313.
[3]) fr. I 153.
[4]) fr. II 310 ff.
[5]) fr. II 416.
[6]) Reinhardt, Kosmos, S. 19.
[7]) fr. I 145; II 310.
[8]) fr. II 447.
[9]) fr. II 305.
[10]) fr. II 310.
[11]) fr. II 416.
[12]) fr. I 112.
[13]) fr. II 368.
[14]) fr. II 458.
[15]) fr. II 310; I 153; I 495.
[16]) fr. II 309, 394.

wie schon Theodoret bei einer Gegenüberstellung von Aristoteles und Stoa betont: Ἀριστοτέλης δὲ αὐτὴν (die ὕλη) σωματικὴν κέκληκεν, οἱ Στωικοὶ δὲ σῶμα [1]).

Nun stellten wir ja fest, daß andererseits Körper und Stoff scharf unterschieden sind. Wo liegt der Schnittpunkt beider Feststellungen? Man wird beachten müssen, daß der Begriff des ἄπειρον durch den Begriff des κενόν bestimmt ist und daß schon die ὕλη als πεπερασμένη gilt [2]). Weshalb widerspricht der Begriff der ὕλη dem ἄπειρον? Doch wohl deshalb, weil zum Stoff faktisch immer die in ihm wirksame Kraft gehört. Das σῶμα ist ja das allein zum Handeln Kommende, weil der es durchdringende Geist oder Gott δύναμις, und zwar δύναμις τῆς ὕλης ist [3]).

ὕλη und σῶμα können identisch werden, sofern die Stoa Stoff und Kraft verbindet. Das heißt aber: Der im Griechentum vom Körper unlösbare ὁρισμός ist nun nur insoweit die Bestimmbarkeit der äußeren Form, als diese erfolgt auf Grund der Bestimmbarkeit der zum Körper gehörigen Kraft. Nur von da aus läßt sich der auf dem Boden aristotelischer Physik völlig unverständliche Satz verstehen, daß zwei Körper — Stoff und Geist also — durchaus im selben Raume sein können [4]).

Nun waren ja auch für Aristoteles Körper und Kraft in der Entelechie verbunden; aber sie waren es nur so, daß sie den einzelnen bestimmten Körper ergaben. Als Form war die Kraft immer nur die dem einzelnen Körper zugeordnete, den einzelnen Körper konstituierende Kraft. Hier aber ist sie die selber stoffliche Weltkraft, die nicht nur den einzelnen Körper formt, sondern auch die ganze stoffliche Welt als schon immer mit dem Stoff gegeben durchdringt. Nicht Einzelkörper und seine ihm eignende, ihn konstituierende Kraft, sondern „kosmischer“ Stoff und „kosmische“ Kraft gehören so zueinander, daß sich aus ihnen auch einzelne Körper gestalten.

Treffen diese Feststellungen zu, so ist es verständlich, daß die mittlere Stoa oder nach K. Reinhardts Untersuchungen: Poseidonius, das Moment der Kraft zum Ausgangspunkt ihres Welt- und Körper-Verständnisses machen konnte.

---

[1]) fr. II 305. [2]) fr. II 316. [3]) fr. II 1047. [4]) fr. II 310.

Wohl waren schon von Demokrit an Welt und Mensch so verglichen, daß der letztere als *μικρὸς κόσμος* bezeichnet wurde [1]). Wohl hatte schon Empedokles die Elemente des Körpers mit denen der Welt identifiziert [2]). Wohl hatte schon Chrysipp die Welt als ein *σύστημα* aus Himmel und Erde und dem darin Seienden oder aus Göttern und Menschen und dem um ihretwillen Geschaffenen bestimmt [3]). Und in der Interpretation dieser grundlegenden Definition war die Welt ein *ζῷον* genannt worden [4]), das selbst mit Notwendigkeit weise sei, weil es weise Lebewesen erzeuge [5]). Von der durch die Weltseele, dem alldurchdringenden, allzusammenhaltenden *τόνος* oder *πνεῦμα* [6]), besorgten *διοίκησις* der Welt hieß es, sie vollziehe sich *κατὰ νοῦν καὶ πρόνοιαν* [7]). Die Natur, die alles *τεχνικῶς καὶ δικαίως* ordnet [8]), erschien selbst als artificiosa, als von einem artifex verfertigt [9]).

Aber in all dem war — wie sich aus Reinhardts Ausführungen zur *ἓν καὶ πᾶν*-Formel ergibt [10]) — der Gesichtspunkt der O r d n u n g des Weltganzen maßgeblich, nach der das Ganze und seine Teile im strengen Verhältnis zueinanderstehen, also ein echt griechischer Gedanke. N u n a b e r t r i t d a s M o t i v d e r K r a f t i n d e n V o r d e r g r u n d. Reinhardts Untersuchungen [11]) machen einleuchtend, daß erst seit Poseidonius dieses Moment seine volle Schärfe und seinen organischen Zusammenhang erhält; aber unsere Ausführungen ergaben, daß ein von da aus bestimmtes Verständnis sich schon in der alten Stoa anbahnte.

Reinhardt sieht dieses neue Motiv in der Körperlehre so wirksam, daß der alten Lehre von *ἕξις, φύσις, ψυχή* als dem jeweilig verschiedenen *τόνος* der Körper die andere gegenübertritt, nach der die Körper entweder *ἐκ διεστώτων* wie Chöre, Heere, Herden oder *ἐκ συναπτομένων* wie Schiffe, Ketten, Türme bestehen oder *ἡνωμένα* bzw. *συμφυᾶ* [12]) sind, wie alle Lebewesen [13]).

„D i e B e z i e h u n g e i n e s M a n n i g f a l t i g e n a u f s e i n e E i n h e i t t r i t t a n S t e l l e d e r B e z i e h u n g e i n e r

---

1) Diels, Vorsokratiker, Demokrit fr. 34.
2) Ebenda Empedokles fr. 109.
3) Arnim fragm. II 527.
4) fr. II 634.
5) fr. I 112.
6) fr. II 546.
7) fr. II 634; I 153, 172.
8) Vgl. das Galenzitat bei Reinhardt, Kosmos S. 55 Anm. 2.
9) fr. I 172.
10) Kosmos S. 249.
11) Poseidonius S. 347.
12) Vgl. fr. II 366; III 160.
13) Doch vgl. dagegen M. Pohlenz, Gött. Gel. Anzeig. 1922, S. 166.

Stoff-Form auf ihre pneumatische Durchdringung oder Mischung"[1]). Das bringt in der Lehre von der Welt zum Ausdruck das von der Symphyie des Alls her verstandene „Syndesmósmotiv"[2]), nach dem eine heilige σύνθεσις die Welt umspannt und durchdringt[3]). Noch mehr jedoch die Lehre von der „Sympathie", die in ihrer terminologischen Gültigkeit als „das ganze Weltbild ganz und gar durchdringender, bestimmender, erleuchtender Begriff" auf Poseidonius zurückgeht[4]). „Sympathie" ist das ἡνῶσθαι τὰ πάντα[5]). Und das nicht nur so, daß alles an Weltstoff und Weltvernunft teil hat, sondern so, daß alles sich gegenseitig beeinflußt.

Sympathie ist zunächst die Symphyie von Mikrokosmos und Makrokosmos[6]). ἐπίγεια und οὐράνια bestimmen sich gegenseitig, wie der immer wieder angezogene Topos vom Einfluß des Mondes auf die Meeresgezeiten zum Beispiel beweist[7]). Sie sind nicht nur συμφυῆ, sondern auch συνεργά[8]).

So sind auch die Menschen zu verstehen als Teile des von der Physis geordneten Alls[9]). In der σύγκίνησις beeinflußt das All die menschliche Seele: cumque omnia completa et referta sint aeterno sensu et mente divina, necesse et cognatione divinorum animorum animos humanos commoveri[10]); es beeinflußt zugleich die sinnliche Wahrnehmung: das „Weltsensorium" fühlt durch und in uns selbst[11]). Sind doch die Seelen ἐνδεδεμέναι καὶ συναφεῖς τῷ θεῷ ἅτε αὐτοῦ μόρια οὖσαι καὶ ἀποσπάσματα[12]). Aber auch körperlich wird der Mensch vom All her durch Sympathie beeinflußt[13]). Und wie Mikrokosmos und Makrokosmos, so sind auch die einzelnen Teile der Lebewesen in der Sympathie geeint[14]). Daß zwischen Körper und Seele eine communicatio stattfindet, die sich z. B. im compati äußert, besagt ja nichts anderes[15]). Und unser Körper, der selbst nur durch die vom All her immer neu erfolgende Zuführung der Elemente aufrechtgehalten

---

1) Reinhardt, Poseidonius, S. 347.
2) Ebenda S. 345 ff.
3) Mark Aurel, εἰς ἑαυτόν 7, 9.
4) Reinhardt, Kosmos S. 52 f.
5) Epiktet (Schenkl), Diatriben I 14.
6) Reinhardt, Kosmos S. 118.
7) Epiktet, Diatriben I 14.
8) Mark Aurel VII 19.
9) Ebenda X 6.
10) Cicero, de divin. I 49, 109.
11) Reinhardt, Kosmos S. 192.
12) Epiktet, Diatriben I 14.
13) Ebenda.
14) Mark Aurel VII 19.
15) fr. I 518.

wird [1]), ist *συμπνοῦν* und *συρροῦν* [2]), d. h. *συμπαθές* [3]). Ein verletzter Finger schmerzt ihn ganz [4]).

Das Band der Sympathie schließt endlich die einzelnen Menschen zur Gemeinschaft der Menschheit zusammen [5]); sie bilden ein gesellschaftliches Ganzes, in dem jedem einzelnen ergänzende Bedeutung zukommt [6]). Das drückt sich etwa in dem bekannten Topos aus, nach dem der Kosmos eine Polis darstellt [7]). Noch wichtiger aber ist in diesem Zusammenhange das Bild vom Leibe und seinen Gliedern, das sich durch die ganze stoische Literatur verbreitet hat und durch die Fabel des Menenius Agrippa bei Livius [8]) am bekanntesten geworden ist [9]). Ist es hier ganz abgeblaßt und rein bildhaft gebraucht, nur auf das Verhältnis der Staatsbürger untereinander bezogen, so hat es sich seine „mystische Wahrheit“ [10]) stärker bewahrt in einem Ausspruch Senekas: omne hoc, quod vides, quo divina atque humana conclusa sunt, unum est: membra sumus corporis magni. natura nos cognatos edidit, cum ex isdem et in eadem gigneret. haec nobis amorem indidit mutuum et sociabiles fecit. illa aequum iustumque composuit [11]). Und Mark Aurel stellt fest, es genüge nicht, sich bloß als Teil des Alls zu wissen. Dann sei die Fähigkeit zur *συνεργία* noch nicht in tiefster Weise verwirklicht. Man müsse vielmehr von sich sagen können: *μέλος εἰμὶ τοῦ ἐκ τῶν λογικῶν συστήματος* [12]). Nach den früheren Ausführungen ist deutlich, daß es sich hier nicht nur um ein Bild handelt. Der *συμπάθεια* und *συνεργία* liegt eine höchst realistisch gedachte Lehre von der Symphyie zugrunde. Auch der aristotelische Organismusgedanke reicht zur Erfassung des vorliegenden Tatbestandes nicht aus. Denn nur sehr bedingt läßt sich davon sprechen, daß sich hier verschiedenartige Teile zu einem Ganzen zusammenfänden. Das trifft wohl auf die Linienführung zu, welche Götter und Menschen und das um ihretwillen Geschaffene als verschiedenartige und doch in der *συνεργία* zusammengeschlossene Teile betrachten läßt. Aber dem steht der andere Gedanke der cognatio gegenüber, der bei Mark Aurel und vor allem dann bei Cicero [13]) von

---

1) Reinhardt, Poseidonius S. 376 ff.
2) fr. II 411.
3) Ebenda.
4) fr. II 1013.
5) Mark Aurel IX 9.
6) Ebenda IX 23.
7) fr. II 645, 1127 ff.
8) II 32.
9) Vgl. dazu Joh. Weiß, 1. Kor.-Brief, 1925, S. 302.
10) Ebenda.
11) epist. 95, 52 (ed. Hense, Teubner, 1914); vgl. 92, 30.
12) VII 13.
13) de leg. I 22; de nat. deor. II 79; vgl. Reinhardt, Kosmos S. 86.

der Gemeinschaft der Vernunftwesen aus interpretiert wird. Hier ist die Verschiedenheit der Einzelwesen letztlich aufgehoben und der Organismusgedanke, der sich rein in der Fabel des Agrippa ausspricht, modifiziert. Eine Unklarheit ist entstanden: Zwei ursprünglich verschiedene Linien haben sich vereint. Entspricht ursprünglich dem Sympathiebegriff, sofern er das Verhältnis von Makrokosmos und Mikrokosmos bestimmt, der Organismusgedanke, so sind diesem nun Züge eingefügt, die ihn im Grunde aufheben.

Diese Zweilinigkeit der späten Stoa ist nicht zufällig; sie setzt jene schon im klassischen Griechentum begegnende Spannung fort, nach der etwa bei Plato der Mensch auf der einen Seite überhaupt nur von seiner Vernunft als dem Göttlichen in ihm betrachtet wurde und die gleichwohl wiederum den Körper als solchen so positiv würdigen konnte, daß ein Leben mit verderbtem Körper verworfen wurde. Sie bestimmt nun auch die stoische Körperlehre. Wie schon deutlich wurde, wird man, sofern die Lehre von der Sympathie herrscht, nicht nur die Seele, sondern auch den Körper in gewissen Grenzen von Bedeutung sein lassen. Wo aber die Lehre von der cognatio aller Vernunftwesen in den Vordergrund rückt — und das ist zumal in der späteren Zeit der Fall, — wird der Körper als solcher entwertet werden oder sogar der Vernunft antithetisch als das Schlechte dem Guten entgegentreten.

In diesem letzteren Falle besinnt man sich darauf, daß der einzelne Körper nur eine bald zerstörte *μεταβολή* der *ὕλη* ist, die der Tod wieder in ihre Elemente auflöst [1]). Erde also ist er; ja, nur „aufgeputzter Lehm“ [2]). Hatte die alte Stoa noch bestritten, daß die Seele im Körper wie in einem Gefäße sei, weil dann nicht der ganze Körper beseelt wäre, so kann Mark Aurel den Körper einen „Schlauch voll Unrat und Moder“ [3]) nennen. Der Mensch, der sich selbst erkennt [4]) und aus einem Menschen zum Gotte werden möchte und darum durch das Nachdenken über die Gemeinschaft mit Gott charakterisiert ist [5]), sieht sich einer doppelten *συγγένεια* seines Lebens gegenübergestellt; im *λόγος* und in der *γνώμη* liegt die göttliche und

[1]) Nemesius, de nat. hominis c. 5 (nach Reinhardt, Kosmos S. 17).
[2]) Epiktet, Diatr. I, 1, 9; III, 22, 41; Mark Aurel VII 50.
[3]) VIII 37. [4]) Epiktet I 9, 11.
[5]) Ebenda II 19, 27.

selige Verwandtschaft vor [1]. Der Körper aber ist das Tierische an uns, die unheilvolle Verwandtschaft zum Toten [2]. Denn er ist von Natur aus tot [3]. *νοῦς* und *δαίμων*, *γῆ* und *λύθρος* sind die zusammengebundenen Teile des Menschen [4]. Der Körper ist dabei nur *ἀγγεῖον* [5] oder *περιέχον* [6]; der wahre Mensch aber *τὸ ἔνδον* [7], die Seele, die mit dem „Körperchen" behaftet ist [8], der Geist, der einen Toten mit sich herumschleppt [9], die *διάνοια*, die das *ἡγεμονικόν* ist [10]. Sie allein sind in Wahrheit „mein" [11] und, da das eigentliche Ich durch die Vernunft mit Gott verwandt ist und seine Heimat im Himmel hat [12], ein Teil Gottes, ohne Qual, Strafe und Makel [13]. Ja, der Geist ist der in unserm Körper gastende Gott selber [14]. Das *σῶμα* aber ist in Wahrheit ein *ἀλλότριον* [15]; es „gehört" uns nicht zu [16], es macht für uns nichts aus [17], es ist etwas „außer" uns [18]. Mich trifft es nicht, wenn man meinen Leib in das Gefängnis wirft; denn ich bin meinem Wesen nach *προαίρεσις*, die zum Göttlichen strebt [19]. Darum bedarf ich nichts; der *νόμος* ist mir alles, er allein [20]. Der Körper aber gehört zusammen mit Besitz [21], mit Ruf, Büchern, Lärm, Herrschaft, Anarchie [22], mit Verwandten und Sklaven [23], wie er selbst stets Sklave der Elemente, der Krankheiten, der Tyrannen, kurz, aller Stärkeren bleibt [24]. Wer ihn bewundert, macht sich selbst zum Sklaven [25]; kann doch das *τελευταῖον χιτωνάριον* [26] nur als Fessel des Geistes verstanden werden [27], durch die man gehindert und beschwert [28], durch die man fortgerissen [29] und allerlei Zwang unterworfen wird [30]. Selbst Gott konnte den Körper nicht zur Sphäre der Freiheit erheben [31].

Verantwortung dafür haben wir nicht [32]; gehört der Körper doch zu den *πολλά* [33], dem Gegensatz des einen Gött-

[1] Ebenda I 3, 3; 9, 11.
[2] Ebenda I 3, 3.
[3] Ebenda III 10, 15; 22, 41; II 19, 27.
[4] Mark Aurel III 3.
[5] Ebenda III 3; VIII 27.
[6] Ebenda IV 39.
[7] Ebenda X 38.
[8] Ebenda VI 32.
[9] Ebenda IX 24.
[10] Arnim fr. III 306.
[11] Mark Aurel XII 3.
[12] Ebenda VII 50.
[13] Epiktet I 1, 11; Seneka epist. 66, 12.
[14] Seneka epist, 31, 11.
[15] Epiktet IV 1, 66 u. a.
[16] Ebenda I 22, 10 f.
[17] Epiktet I 12, 32 u. a.
[18] Ebenda I 1, 9; II 2, 11.
[19] Ebenda I 1, 23 u. a.
[20] Ebenda IV, 1 158.
[21] Ebenda I 1, 10; 9, 17.
[22] Ebenda IV 4, 33.
[23] Ebenda I 1, 14; 22, 10 f.
[24] Ebenda III 22, 40 f.
[25] Ebenda I 25, 23.
[26] Ebenda I 25, 21.
[27] Ebenda I 1, 9.
[28] Ebenda.
[29] Ebenda I 1, 15.
[30] Ebenda IV 4, 33.
[31] Ebenda I 1, 11; IV 1, 100.
[32] Ebenda I 12, 33 f.
[33] Ebenda I 1, 14.

lichen [1]); so macht er denn auch seinerseits das Mannigfache wiederum notwendig [2]). Es gibt nur einen Rat: undique nos reducamus [3]) oder: cito redi a corpore ad animum: [4]). Im Körper ruht das Glück nicht [5]), von ihm befreit, werden wir erst wahrhaft glücklich sein [6]). Wie alles Gute *ἐφ' ἡμῖν* ist, ist er weder *ἐφ' ἡμῖν* noch ein Gut [7]). Man wende sich von ihm ab [8]), enthalte sich alles Äußeren [9]), achte es nicht [10]).

Etwas günstiger, aber in der Gleichgültigkeit vielleicht noch bezeichnender: Alles *ἀπροαίρετον* ist *ἀδιάφορον* [11]); man bediene sich seiner, das um der *συμφωνία* des Alls wohl notwendig sein muß [12]). Ein *ἀντιποιεῖσθαι* wäre unangebracht [13]), da es uns denselben Nutzen bringt wie die Feder dem Schreiber, das Weberschiffchen der Weberin, die Peitsche dem Wagenlenker [14]); durch es kann man eine *μαρτυρία* bezeugen [15]). Zusammengefaßt: *der Körper ist ein ὀργανικόν* gleich dem Beil; nur ist er angewachsen [16]). In jedem Falle aber, ob man ihn nun als Werkzeug oder Last empfinde, bleibt er dem Geist als seinem König unterstellt [17]).

Man wird nicht umhin können, hier einen regelrechten Dualismus festzustellen, mag er auch durch gelegentliche Einbeziehung des altgriechischen Gedankens vom Körper als Organ gemildert sein. Nun ist ja die Stoa keine reingriechische Weltanschauung. *Aber ihre Körperlehre setzt die griechische konsequent fort*: Wo man den Körper der Sphäre sinnlich-physischen Lebens einordnet, muß man ihm gleichzeitig einen inneren Menschen gegenüberstellen, und zwar unter Überordnung dieses inneren als des wahren Menschen. Ein Daseinsverständnis, das *handelnd oder betrachtend* die menschliche Leiblichkeit radikal in die Welt vorfindlichen Lebens hineinstellt, wird den Körper als Organ für das Handeln des Geistes oder kosmologisch erweitert, als Ausdrucksmöglichkeit des kosmischen Geistes

---

1) Ebenda I 9, 11.
2) Ebenda.
3) Seneka epist. 14, 10.
4) Ebenda 15, 5.
5) Epiktet III 22, 27.
6) Cicero Tuscul. I 44.
7) Epiktet I 22, 11 f.
8) Ebenda I 3, 3.
9) Ebenda I 12, 35.
10) Ebenda I 9, 17.
11) Ebenda II 13, 10.
12) Ebenda I 12, 16.
13) Ebenda II 16, 28.
14) Mark Aurel X 38.
15) Epiktet III 22, 86.
16) Mark Aurel X 38.
17) Seneka, epist. 114, 24.

verstehen. Wo man aber tiefer geht und im Dasein Mächte verspürt, die aus der Vorfindlichkeit des Lebens nicht erklärt werden können, wo man mit andern Worten das Dasein nicht nur handelnd und betrachtend, sondern l e i d e n d durchlebt, da zerbricht die im Handeln und Betrachten geschaffene Einheit von Stoff und Geist.

Da man aber dem physischen Sachverhalt des äußeren Menschen nur den metaphysischen des geistigen Menschen gegenüberstellen konnte, man also das Vorfindliche durch ein zwar nicht Vorfindliches, aber dem Analoges transzendiert sein ließ und so faktisch innerhalb des naturhaften Seins blieb, konnte man auch nicht das Auseinanderfallen von Stoff und Geist im Leiden als Index einer übergeordneten, geschichtlichen Dialektik werten. Dies letztere war ja im A. T. der Fall. Dort wurde die Dialektik von Leben und Tod, von „Fleisch" und „Geist" verstanden aus dem geschichtlichen Neben- und Nacheinander von ursprünglicher, d. h. geschöpflicher, und verlorener, d. h. sündiger, Eigentlichkeit des Menschen. Man war also gezwungen, den „Index" für die Sache selbst zu nehmen. Die tatsächliche Spannung von Stoff und Geist wurde zu der „prinzipiellen", allein bestehenden. Was am einzelnen Menschen sichtbar wurde, ward auf die Welt im allgemeinen übertragen. So erhält bei Plato sowohl wie in der Stoa die Körperlehre nicht nur eine kosmische Begrenzung wie bei Aristoteles, der den Körper noch allein vom Handeln aus versteht, sondern eine kosmische Begründung. Aus der anthropologischen Dualität von Stoff und Geist wird ein kosmologischer Dualismus. Möglich ist dieser Dualismus aber ebenso wie die aristotelisch-griechische Überwindung der anthropologischen Dualität durch den Organ-Gedanken nur auf dem Grunde eines naturalistischen Daseins-Verständnisses. Eben dieses naturalistische Daseinsverständnis ist die tragende Einheit aller griechisch-hellenistischen Auffassungen vom Leibe. —

III. Der Leibgedanke im Synkretismus und in der Gnosis.

Unter „Gnosis" wird hier in Anlehnung an die Ergebnisse vor allem von Boussets „Hauptproblemen der Gnosis" 1907 und die vielfachen Reitzensteinschen Untersuchungen jener religiöse Synkretismus ver-

standen, in dessen Mittelpunkt *der Mythos vom „erlösten Erlöser“* steht[1]: Ein Himmelsmensch verlor einst sich oder Wesensteile von sich an die Materie, die diese Teile verschlang, dadurch Seelenkraft gewann und sich nun zum Kosmos bilden konnte. Betäubt und gefangen, müssen die Seelenkräfte an ihre himmlische Heimat erinnert werden, um zu erwachen und von der Materie loszukommen. Die Erinnerung erfolgt durch himmlische Gesandte, die ihrem Wesen nach sowohl mit dem „Urmenschen“ wie mit seinen einzelnen Teilen, den gefangenen Seelen, identisch sind, sofern auch sie Himmelskräfte verkörpern. Die Geschichte ist der Prozeß der allmählichen Lösung der Seelen von der Materie; sie endet mit dem Zerfall des Kosmos in seine ungeformte und leblose Stofflichkeit. —

Die so charakterisierte Gnosis hat sich selten rein erhalten; mit den mannigfaltigsten Momenten des hellenistischen Synkretismus ist sie in Berührung getreten. So erweitert sich zuweilen das Feld unserer Untersuchung über das Gebiet der mit jenem Mythos verbundenen Gnosis.

Voraussetzung für ein Verständnis des gnostischen Leibgedankens ist ein *Weltbild*, das sich in drei — Himmel, Erde, Unterwelt — oder in zwei — Himmelswelt und die durch die Mächte der Finsternis bestimmte Erd- und Luftschicht — Stockwerken[2]) aufbaut, wobei jedes wieder zahlreiche Unterabteilungen aufweist. Die Welt hat ihre Herrscher. Je nachdem das betreffende Religionssystem mehr dualistisch oder monistisch orientiert ist, stehen sich ein Reich der Finsternis in der Unterwelt oder Luft und ein Reich des Lichtes im Himmel gegenüber oder wird die ganze Welt mit allen ihren Teilen dem Willen eines höchsten Gottes unterstellt und eingegliedert.

Im ersten Falle kämpfen die beiden Reiche um die Seelenkraft der Erde. Zumeist verkörpern dann die Planeten oder der Zodiakalkreis den Einfluß des Bösen auf die Welt. Sie halten mit der Kraft der Heimarmene die Seelen in der Materie gefangen.

Im zweiten Falle liegt der ursprüngliche „Aion“-Gedanke vor, der die Herrschaft eines höchsten Gottes mit seiner zeitlichen und räumlichen Unendlichkeit begründet. Aber dieser ursprüngliche Gedanke des höchsten Ewigkeitsgottes hat sich selten rein erhalten. Entweder hat man den obersten Aion durch Emanation eine Reihe von andern

[1]) Vgl. Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium, 1921, S. 116 ff.

[2]) Vgl. dazu Schlier, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen, 1929; Christus und die Kirche im Epheserbrief, 1930.

Aionen aus sich herausbilden lassen, oder man hat ihn den Mächten der unteren Welt entgegengestellt, z. B. als die gute „Ogdoas" den sieben bösen Planeten, oder man hat gar beides miteinander verknüpft. Immer aber ist für den Aion-Begriff die Verbindung von Raum, Zeit und Person charakteristisch, so daß zwischen „Sächlichem" und „Persönlichem" nicht unterschieden werden kann.

Damit ist schon gesagt, daß dieses Weltbild entscheidend beeinflußt ist vom Stoffgedanken. Der Materie der unteren, irdischen Welt steht eine göttliche bzw. dämonische Materie gegenüber. „Geschichte" ist immer verstanden in Analogie zur Natur. Das ist eben für diese Mythologie charakteristisch, daß sie Geschehen und Leben nicht aus der existentiellen Sphäre der Tat begreift, sondern es durch naturhafte Aussagen umschreibt. In diesem Grundverständnis begegnet sie griechischem Denken und konnte so überhaupt erst auf griechischem Boden heimisch werden.

Der Unterschied dieser gnostisch-physischen Kosmologie von der der Stoa liegt auf der Hand: es ist der Unterschied zwischen Mythos und Wissenschaft. Wird auch in der Stoa die Wissenschaft allmählich zu einem Erlösungswissen, so ist damit doch noch nicht die Kosmologie zu einer dramatisch aufgebauten Szenerie für das Motiv vom Schicksal der Seele geworden. Wird in der Gnosis wie in der Stoa die Gegenwart von dem eigentlich göttlichen Sein der Seele aus begriffen, so ist in der Gnosis die Gegenwart unverständlich ohne das Wissen um Vergangenheit und Zukunft; in der Stoa aber versteht sich der Weise auch abgesehen von dem Blick auf Vergangenheit und Zukunft aus dem gegenwärtigen Sein, in dem er den Geist über die Materie herrschen sieht.

Daß beide gleichwohl ein gut Stück gemeinsamen Weges zusammengehen können, und zwar gerade in entscheidenden Punkten, ergibt sich, wenn wir nunmehr an die thematische Darstellung des synkretistisch-gnostischen Leibgedankens gehen und zunächst den zwischen [1]) Stoa und Gnosis stehenden Philo [2]) auf seinen *σῶμα*-Begriff befragen [3]).

---

[1]) Vgl. W. Bousset, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandrien und Rom, 1915.

[2]) Weitere Ausführungen außer bei Bousset bei Zeller, 4. Aufl., 3. Teil, 2. Abt., S. 447; Bousset, Religion des Judentums, 3. Aufl., S. 441 f.; Luise Troje, Adam und Zoe, Heidelb. Sitzungsber. 1916, Abh. 17, S. 22.

[3]) Zitiert nach Cohn-Wendland, Philo 1896 ff.

1. Der σῶμα-Begriff bei Philo.

Wohl kann Philo gelegentlich, unter dem Einfluß jüdischer Tradition stehend, die Schaffung des Körpers [1]) ebenso wie die Ausstattung mit seinen Fähigkeiten und Kräften [2]) auf Gott zurückführen und dann die sinnvolle Beschaffenheit der Glieder hervorheben [3]) und den Körper als Haus [4]) oder heiligen Tempel der Seele [5]) bezeichnen.

Aber nach der von Bousset gegebenen [6]) Philo-Analyse und seiner Herausstellung der zahlreichen, verschiedenen Schichten bei Philo kann es sich hier nicht um die Aufzählung und Einordnung des nur traditionell mitgeführten Materials [7]) handeln, sondern allein um eine Charakterisierung der für Philo selbst bezeichnenden Zusammenhänge; und diese sind durchweg völlig anderer Art als die eben angeführten Stellen. Im schroffsten Dualismus stehen sich Körper und Seele bzw. die „Seele in der Seele“, nämlich der *νοῦς ἐξαίρετος* [8]), gegenüber. Und zwar ist die Seele dem Körper gegenüber das Stärkere und Führende [9]). Nach de opificio mundi ward der Mensch von allen Lebewesen zuletzt geschaffen, weil er am meisten *ψυχικὴ οὐσία* hat [10]). Und eine nur gelegentliche, aber doch außerordentlich bedeutungsvolle Ausführung in de fuga et inventione 71 läßt sogar nur den *νοῦς* als den wahren Menschen von dem einen Gott, den Körper aber (auf Grund des Plurals in Gen I [26]) von Mittelwesen erzeugt sein. Jedenfalls ist von einer Gottähnlichkeit des Menschen nicht hinsichtlich des Körpers zu sprechen. Wohl aber gilt der *νοῦς* als *ἡγεμών* der Seele zugleich als die göttliche *εἰκών*, die im Menschen ist, was der Logos in der Welt [11]). Wird er im allgemeinen auch nur als *μίμημα* der göttlichen *εἰκών* bezeichnet [12]), so ist er auch dann noch mit der alles erleuchtenden Sonne zu vergleichen [13]) und heißt nicht

---

[1]) quis rer. div. her. 73.

[2]) de congr. erudit. 96 f.

[3]) de spec. leg. I 340 f.

[4]) de praem. et poenis 62 f.

[5]) de opific. mundi 137.

[6]) Schulbetrieb in Alexandrien.

[7]) Vgl. dazu den von Leisegang besorgten Index S. 748 ff. Dort wird auf den ersten Blick die philosophische griechische Tradition von Plato und Aristoteles bis zur Stoa als aufgenommen ersichtlich.

[8]) de opificio mundi 66.

[9]) de spec. leg. I 258.

[10]) de opific. mundi 66.

[11]) Ebenda 69.

[12]) leg. alleg. II 4.

[13]) de post. Caini 57.

nur „himmlisch“, sondern wahrhaft göttlich [1]). Und auch die Seele, die zuweilen seine Stelle einnimmt, ist ἀπόσπασμα θεῖον [2]).

Zwei γένη also gehört der Mensch nach Herkunft und Zusammensetzung an [3]), irdischer οὐσία und göttlichem Geist. Dabei ist jene sichtbar und sterblich, diese unsichtbar und unsterblich [4]), oder anders ausgedrückt: der Geist ist der wahre Mensch im Menschen, das Starke im Schwachen, das Unsterbliche im Sterblichen [5]). Dieser doppelten συγγένεια entspricht die Möglichkeit eines doppelten Verhaltens. Und zwar hat die Seele φίλοι oder ἑταῖροι — dahinter steht der bekannte Topos vom „Gottesfreund“ [6]), der hier auf den νοῦς bezogen ist [7]) —; diese verkehren mit den νοηταὶ καὶ ἀσώματοι φύσεις. Ebenso hat auch der Körper seine Freunde, die mit ihm Abkommen und Verträge geschlossen haben [8]). Oder, da νοῦς, λογισμός, ψυχή mit den Tugenden eng verbunden sind [9]), wird von der συζυγία der Seele entweder mit der Tugend oder mit dem Körper [10]) gesprochen. Welches Verhältnis vom Weisen vorzuziehen sei, ist nicht fraglich. Ist ja doch die σύστασις des Körpers aus den Elementen Erde und Wasser erfolgt, in die sie auch wieder zerfällt [11]). Im Grunde so wenig beseelt wie Holz und Stein [12]), stellt der Körper das θνητὸν γένος dar [13]). Von Natur tot und schon immer gestorben [14]), ist er ein Schatten [15]), ein an die Seele gebundener Toter [16]), ein Grab [17]). Erst mit dem Sterben wird man frei und fängt an zu leben [18]). So lange aber reißt er uns im Strom des Verderbens mit, verdorben und selbst verderbend [19]). Oder mit einem andern Bilde: der Körper ist ein Gefängnis [20]), eine Last [21]), ein δερματινὸς ὄγκος [22]), ein ἀγγεῖον [23]), ein Kleid [24]), ein σαρ-

[1]) de gigant. 60 f.
[2]) leg. alleg. III 161.
[3]) Ebenda II 4.
[4]) de opific. mundi 135.
[5]) de fuga et invent. 71; de congr. erudit. grat. 97.
[6]) Vgl. E. Peterson, Zeitschrift für Kirchengeschichte, N. F. 1923, S. 161 ff.
[7]) Z. B. leg. alleg. III 71.
[8]) quod deus sit immutabilis 55 f.
[9]) leg. alleg. III 74; quod det. pot. insid. sol. 141.
[10]) de gigant. 60 f.
[11]) de migr. Abrah. 2 f.; leg. alleg. III 161 u. a.
[12]) quod deus sit immut. 8.
[13]) leg. alleg. III 42.
[14]) Ebenda III 69 u. a.
[15]) de post. Caini 112.
[16]) leg. alleg. I 108 u. a.
[17]) de somn. I 139 u. a.
[18]) leg. alleg. I 108.
[19]) de somn. II 258.
[20]) leg. alleg. III 42.
[21]) Ebenda III 47.
[22]) Ebenda III 69 u. a.
[23]) Ebenda III 149 u. a.
[24]) Ebenda II 54—59 u. a.

κῶν περίβλημα [1]. Wie er zu τὰ ἐκτός gehört [2] und πολυμιγής ist [3], so sind die auf das Äußere zielenden Sinne ihm verbunden [4]. Und mit den Sinnen wieder gehören die Leidenschaften und ihre ἐνέργειαι zusammen [5], vor allem: Lust, Begierde, Trauer, Furcht [6]. Denn für den Körper und seine φύσις gibt es notwendige, den Menschen zwingende [7] Bedürfnisse [8]. Das aber ist die γένεσις der πάθη [9].

Aus dieser Verwandtschaft des Körpers resultiert, daß er nicht nur tierisch [10], sondern κακοδαίμων ist [11] und die κακίαι ihm zugehören [12]. Er ist von Natur schlecht [13], der Seele gegenüber hinterhältig [14]; er haßt die Tugend [15], selbst παμμιαρόν [16] und σφαλερὸν αἶσχος [17]. Ein ἀντίθεος νοῦς beherrscht ihn [18] und macht ihm ein συγγενέσθαι θεῷ unmöglich [19]. Und ebenso ist ein συνοικεῖν mit ihm für den unmöglich, der vom ἔρως nach dem Unkörperlichen und Unvergänglichen getrieben wird [20]. Für den ἀρετῆς ἀσκητής [21] heißt es, mit Abraham aus dem körperlichen Gefängnis zu entfliehen [22] oder in Nachahmung des Auszuges aus Ägypten [23] den Körper auszuziehen; er muß eine γύμνωσις vornehmen [24], um wirklich das Seiende zu schauen [25]. Weil das Wachsein der Sinne das Schlafen des Geistes bedingt und umgekehrt [26] und weil die Seele erst dann zur vollen Erkenntnis kommt, wenn die körperliche Blüte vorbei ist [27], sind die körperlichen Lüste zu verbrennen mit dem von der Erscheinung des Guten her in der Seele des Weisen lodernden Feuer [28]. Kurz, Askese ist die von Philo ausgegebene Losung.

Des Weisen Seele kennt den Himmel als ihr Vaterland, während die Erde für sie Fremde ist; die Weisheit selber ist ihr Heim; im frem-

---

1) quod deus sit immut. 55 f.
2) de post. Caini 112.
3) de plantat. 44.
4) leg. alleg. I 1 u. a.; Index S. 749.
5) leg. alleg. II 4—5; III 22 u. a.
6) quis rer. div. her. 268.
7) Ebenda 274.
8) de virtut. 9.
9) de congr. erud. grat. 59.
10) de post. Caini 160 f.
11) de opif. mundi 152.
12) leg. alleg. II 4 f.
13) Ebenda III 71.
14) Ebenda III 69.
15) de migr. Abrah. 202.
16) Ebenda 9.
17) de somn. I 224 f.
18) de confus. ling. 88.
19) leg. alleg. III 42.
20) de migr. Abrah. 13.
21) leg. alleg. III 22.
22) de migr. Abrah. 9.
23) de post. Caini 155 f. u. a.
24) leg. alleg. II 54—59.
25) de migr. Abrah. 192 f.
26) leg. alleg. II 30.
27) de somn. I 11.
28) de post. Caini 159.

den Körper ist sie Gast [1]). Nur kurze Zeit bleibt sie im Land der Sinne, aber die lange Ewigkeit verbringt sie in der *νοητὴ πόλις* [2]). Schon jetzt ist ihre *πῆξις* und *βεβαίωσις* und *ἵδρυσις* in den vollkommenen *δόγματα* der Tugend [3]). Ihr Ziel aber ist die Alleinsamkeit der *διάνοια* ohne Körper, ohne *αἴσθησις*, ohne *λόγος προφορικός* [4]), für die sie sich hier auf Erden in der Askese vorbereitet hat.

Die Zusammengehörigkeit dieser Körperlehre mit der stoischen liegt auf der Hand. Und doch weist sie schon auf die volle Gnosis: Wenn nunmehr das *σῶμα* entschieden von der *ὕλη* her und als *ὕλη* verstanden wird, so ist das gnostisch. Einige aus der eigentlichen Gnosis herausgegriffene Stellen mögen das belegen.

2. Der „Körper" in der Gnosis.

Mit außerordentlicher Schärfe stellt ein spezifisch-gnostisches Stück aus dem in sich ja vielfach gegliederten [5]) Corpus Hermeticum [6]) die hier obwaltende Stimmung heraus: „Und darum (der Fall des Urmenschen ist vorher erzählt!) ist im Gegensatz zu allen Lebewesen der Erde der Mensch zwiespältiger Natur (*διπλοῦς*), sterblich nach dem Körper, unsterblich aber nach dem wesenhaften Menschen. Unsterblich und Gewalt über alles besitzend, duldet er doch das Sterbliche, dem Schicksal unterworfen. Aus der Welt über der Sternensphäre stammend, ward er ein Sklave der Sternenmacht. Mannweiblich [7]) von einem mannweiblichen Vater, schlaflos vom schlaflosen (Vater), wird er nun beherrscht (von Eros und Vergessenheit?)" [8]).

An dieser Stelle wird deutlich, daß nun der griechische Gedanke vom Körper als dem Organ des Geistes restlos aufgegeben ist. Vom Menschen her gesehen, kommt dem *σῶμα* nicht mehr ein Handeln, sondern ein Leiden zu. Einen

---

[1]) de agricultura 65; de confus. ling. 81; de migr. Abrah. 28 u. a.

[2]) de somn. I 46.

[3]) leg. alleg. II 55.

[4]) de fuga et invent. 92.

[5]) Vgl. Boussets Besprechung von J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos, Gött. Gel. Anz. 1914, S. 697 ff.

[6]) Die sinnlosen Änderungen des Textes in der Ausgabe von Scott, edit. 1924, werden hier stillschweigend berichtigt.

[7]) „Mannweiblich" ist ein Aionprädikat.

[8]) Corp. Herm. I 15.

Körper haben heißt: Sterbliches dulden und als Sklave beherrscht werden. Das aber zeigt, daß von einem „Haben“ des Körpers im griechisch-klassischen Sinne nicht mehr zu reden ist. Wenn nun der Körper mit einem „Gewande“ verglichen wird [1]), so hat dieses Sein im Körper einen andern Sinn als früher. Es besagt nun nicht nur die „Äußerlichkeit“ des Leibes, sondern die schuldgewirkte Verlorenheit des Menschen an die Materie und in sie hinein. Nun besitzt man nicht mehr, man wird besessen. Der Körper „hat“ uns.

Denn — und das ist das zweite wichtige Moment unseres Textes — mag die Materie als menschlicher Körper den Leiden unterworfen sein, als Stofflichkeit dieser Welt gehört sie mit den Herrschern dieser Welt, den in der *ἁρμονία* befindlichen Planeten, zusammen, repräsentiert sie deren Macht über den in ihr gefangenen Menschen, die *ἀνάγκη τῆς γενέσεως* [2]). Der Körper ist der der *εἱμαρμένῃ* eignende *πηλός* [3]). Wie das zu erklären sei, hat schon Bousset [4]) beantwortet: Der Körper ist von den sieben „Archonten“ gebildet; von einer *ἀπόρροια* der Sterne stammt Werden und Vergehen und die Weltordnung [5]). Am klarsten wird das wieder aus dem Corpus Hermeticum, und zwar aus zwei verschiedenen Stellen in den gnostischen Traktaten I und XIII. In der einen wird die *ἄνοδος* der Seele geschildert, die nach Auflösung des Körpers und seiner Sinne in einem jeden der sieben Planeten eine ihrer früheren *ἐνέργειαι* niedergelegt, bis sie schließlich von ihnen „befreit“ [6]), in der Ogdoas zu ihrer Eigentlichkeit, dem himmlischen Wesen, gelangt ist [7]). Dem entspricht in der andern Stelle [8]) ein Lasterkatalog mit 12 *τιμωρίαι*. Diese „Strafgeister“ werden durch 10 Tugenden vertrieben, die infolge der eine Himmelfahrt ersetzenden Unterweisung des Mysten durch den Offenbarungsgott in jenen eingehen. Auch hier werden die bösen *ἐνέγειαι* — sie entsprechen hier nicht den Planeten, sondern dem Zodiakalsystem — also ursprünglich bei einer *ἄνοδος* abgelegt. Dann dürfte dieser Lehre aber eine andere parallel laufen, nach der die Seele in der *κατάβασις*

---

1) Vgl. z. B. Ginza (ed. Lidzbarski 1925) 483, 18 ff.; 430, 36 ff.; 193, 27; Thomasakten 111; 147; Oden Salomonis passim und viele andere.

2) Nach den Peraten, Hippolyt, Refutat. (Wendland) V 16, 1.

3) Vgl. das Zosimosfragment Reitzenstein, Hellenistische Mysterienreligionen, 3. Aufl., 1927, S. 301.

4) Hauptprobl. S. 27.

5) Hippolyt refut. V 15, 3.

6) „*γυμνωθείς*“.

7) I 24—26.

8) XIII 7, 11—12.

auf die Erde bei der Durchfahrt der Sternensphäre mit diesen *τῆς ἁρμονίας ἐνεργήματα* [1]) wie mit Hüllen bedeckt worden ist. Eine solche Lehre hat sich in der Tat erhalten im Serviuskommentar zu Aen. VI 714 [2]). —

Was sich in der Stoa andeutete, hat sich in der Gnosis radikal verwirklicht: Im selben Maße, wie *σῶμα* mit *ὕλη* identifiziert wird, tritt an die Stelle der „Form" die „Kraft". Beides, *σῶμα* als Stofflichkeit und als Träger nun dämonischer Kraft läßt sich aus einer Fülle von gnostischen Stellen belegen. Es ist ganz üblich, *σῶμα* durch *ὕλη*, *τὸ ὑλικόν*, *τὸ χοικόν* zu ersetzen [3]). Für das zweite Moment sei nur einiges angeführt: Der „körperliche Rumpf" [4]) ist die „rebellische Ruine" [5]), der „reißende Löwe" [6]), das Meer, das nicht ergründet, der Spalt, der nicht verstopft wird [7]), das „verzehrende Feuer" [8]), vergängliche Wesenheit voll von Finsternis [9]). Er wird nichtig [10]), schmutzig, stinkend, verzehrend, verderblich, zerrinnend, auseinanderfließend genannt [11]). Natürlich kehren auch all die bei Philo schon konstatierten Prädikate wieder. Doch erübrigt sich wohl deren Wiedergabe. Die Grundtendenz ist ohnehin klar:

σῶμα ist hier Exponent der Materie, diese aber das widergöttliche Prinzip schlechthin, das sich als Tod, Finsternis, Bosheit, Nichtigkeit, Vergeßlichkeit, Befleckung, Mangel entfalten mag. Im Körper hat sich dieses widergöttliche Prinzip des Menschen bemächtigt und ihn sich versklavt. Das menschliche Sein in der Welt wird durch das Sein „im Körper" bestimmt. Der Sieg der Seele über den Körper bedeutet also nicht nur den Zerfall des Körpers in seine Elemente, sondern auch den der Welt: „Die Körper zerfallen und das Maß der Welt wird voll" [12]). Einsam, unsichtbar, ohne Glanz, Kraft und Tätigkeit bleibt die Finsternis zurück, wenn das Licht befreit wird [13]). —

---

[1]) Corp. Herm. I 25.

[2]) Vgl. Reitzenstein, Studien zum antiken Synkretismus, 1926, S. 27.

[3]) Vgl. z. B. Hippolyt, refut. V 7, 36; VI 34, 5; Akta Archelai 7; 1; Irenäus (Harvey) I 1, 11. 14; fast stets in der Pistis Sophia (ed. Schmidt).

[4]) Z. B. Ginza 110, 24, 454, 18. [5]) Ebenda 466, 14.

[6]) Ebenda 430, 17 ff. [7]) Ebenda. [8]) Ebenda 388, 9 ff.

[9]) Joh.-Akten 84. [10]) Z. B. Ginza, S. 361, 30. [11]) Ebenda 430, 17.

[12]) Vgl. das Johannesbuch der Mandäer (ed. Lidzbarski 1915), S. 168, 18 ff.

[13]) Hippolyt, refut. V 19, 5.

Das Daseinsverständnis des Griechentums hat einen neuen Schritt weiter getan. Verstand es sich schon bei Plato und in der Stoa als „leidend", so ist diese Erkenntnis nun soweit gesteigert, daß der Mensch von sich nichts mehr erhofft. Wie der Schwerpunkt von der Anthropologie auf die Kosmologie übergegangen ist, so erwartet der Mensch seine Erlösung nicht mehr von einem in sich gegebenen Moment, wie in der Stoa vom Geiste. Man hat gar nicht mehr die Kraft, den Stoff liegen zu lassen und sich ausschließlich dem Geiste zu widmen. Das Faktum der „Geschichte" als das den einzelnen Menschen übergreifende Geschehen, das ihn in die Verbundenheit der Welt stellt, in die Verbundenheit der harten, selbst körperlich-realen Wirklichkeit, ist nicht mehr abzuweisen. Zerschlagen ist das idealistische Weltbild Platos und in gewisser Weise auch der Stoa, sofern dort der Geist das wahre Wesen der Welt und des Menschen bestimmt. Man kann gar nicht mehr allein von sich aus zum „Geiste" gelangen.

Allerdings taucht das Faktum der Geschichte, wie das auf griechischem Boden allein möglich ist, in naturalistischer Verzerrung auf: als Sub~~stanz ist man seiner Welt und auch der Himmelswelt verbunden. Ist~~ das für die Verbundenheit mit der irdischen Welt herausgestellt, bleibt es für die Verbundenheit mit der Lichtwelt noch zu zeigen. Darin besteht unsere nächste Aufgabe.

3. *Die Vorstellung vom Leibe des Aion-Urmenschen*

a) Die Vorstellung vom Aion-Urmenschen in Indien und im Iran

Es ist die mythische Vorstellung vom Leibe des Aion-Urmenschen, in der die Gnosis die Verbundenheit der Seele mit der Lichtwelt auf das prägnanteste hervortreten läßt. Durch die Arbeit Reitzensteins ist dieser Mythos schon in seiner wesentlichen Linienführung herausgehoben und seinen Ursprüngen nach bis in die indische und iranische Mythologie zurückverfolgt. Obgleich gerade eine systematische Untersuchung dieser Ursprünge im Interesse des Ganzen dringend notwendig erscheint, begnügen wir uns hier mit dem bereits Erarbeiteten, um den Rahmen der vorliegenden Abhandlung nicht zu sprengen.

Schon die indische Mythologie spricht von dem All als

einem Riesenkörper [1]), und zwar als von dem Körper eines höchsten Gottes, der in seinen Gliedern die Welt vereinigt [2]). Auf uralte religionsgeschichtliche Motive geht es zurück, wenn mit dieser Vorstellung auch in Indien schon die andern wechseln können, wonach der Aion-Gott als ein „Standbild" [3]) oder als „behauener Baumstamm" [4]) gefaßt wird.

Im Mittelpunkt der hier in Frage kommenden persischen Überlieferung steht die Lehre vom Urmenschen Gayomard, die sich im Großen Bundahisn findet, einem Auszug aus dem verlorenen Damdat-Nask des Sassaniden-Awesta. Gayomard ist vom Urgotte geopfert, damit aus seinen Teilen die Welt würde [5]). Bei seinem Tode — so berichtet die Hauptvariante der Überlieferung [6]) — sind von ihm acht Metalle ausgegangen, die nun die Welt konstituieren; und zwar entsprechen sieben Metalle seinen Gliedern, während das achte, das Gold, sein „Selbst" repräsentiert und als solches den Gliedern gegenübersteht.

Noch deutlicher und dem Indischen mehr entsprechend, ist die Schilderung des menschlichen Körpers als des Ebenbildes der Welt, die im gleichen Zusammenhange vom 28. Kapitel des Großen Bundahisn gegeben wird und von A. Götze [7]) im einzelnen untersucht worden ist:

Welt und Menschenkörper sind aus einem Wassertropfen entstanden. Wie der Welt Größe ihrer Breite entspricht, so des Menschen

---

[1]) Vor allem im Purusa-Lied Rgveda X 90, wo der Himmel als Kopf, die Sonne als die Augen, die Himmelsrichtungen als Ohr, der Luftraum als Leib, die Erde als die Füße gedacht sind.

[2]) So umfaßt der Schöpfer- und Ewigkeitsgott Prajapati Elemente und Zeitspannen als seine Glieder, die unaufhörlich abfallend, immer neu geschaffen werden. — Narayana sagt von sich: Das Feuer ist mein Mund, die Erde meine Füße, Sonne und Mond meine Augen, der Himmel mein Haupt, das Firmament und die Himmelsgegenden meine Ohren. Die Wasser sind aus meinem Schweiß entstanden. Der Raum mit den vier Weltgegenden ist mein Körper; der Wind ist in meinem Geiste. — Vgl. auch die Visionsbeschreibung des 11. Liedes der Bhagavadgita; Reitzenstein, Studien, S. 81 ff.

[3]) Vgl. Reitzenstein, Studien, S. 91 ff.

[4]) Vgl. ebenda S. 94; H. Schlier, Religionsgeschichtl. Untersuchungen zu Ignatius, S. 54, Anm. 1. — Zur Vorstellung von Himmels-, Licht-, Sonnenbäumen vgl. W. Schwartz, Zeitschrift für Völkerpsychologie, 1890, S. 89 ff.

[5]) Vgl. Reitzenstein, Studien, S. 97.

[6]) Vgl. ebenda Schaeder S. 225 ff.

[7]) Zeitschrift für Indologie und Iranistik, 1923.

Größe seiner Armesbreite. Im einzelnen gleichen sich: Himmel und Rücken, Erde und Fleisch, Berge und Knochen, Blut im Leibe und Wasser im Meere. Bauch und Meer, Haar und Vegetation, Mark und Metall, eingeborener Verstand und Mensch, erworbener und Tier, Wärme und Feuer, Finger und Zehen mit den sieben Planeten und den zwölf Tierkreiszeichen. Die Aufzählung geht ausführlich weiter: Magen, Atem, Leber, Milz, Herz erhalten noch Parallelen. § 7 stellt den Thron von Ohrmazd im ewigen Lichte und sein Dasein im Garotman, von wo aus Kraft überall hingeht, mit dem Thron der Seele im Kopf und ihrem Haus im Herzen, auch hier dem Zentrum der überall hingesandten Kraft, zusammen.

Mit wenigen kleinen Korrekturen stellt Götze folgendes physiologisches System heraus: Als Bestandteile des Körpers gelten Haut, Fleisch, Knochen, Haare, Mark; als Organe bzw. Kräfte im Körper: Herz, Leber, Magen, Milz bzw. Seele, Hauch, Blut, Faeces, Schleim. Verglichen werden diese mit Licht, Wind, Wasser, Feuer, Finsternis (= Norden) [1]). Diese Pentadenreihen, die auf der altiranischen Fünfzählung der Elemente beruhen, haben sehr alte Parallelen in Indien [2]), wodurch die Verwandtschaft unseres Kapitels mit der indischen Mythologie vom Leibe des Ewigkeitsgottes gesichert erscheint. Götze versucht das Alter der ja erst in sehr junger Zeit begegnenden persischen Vorstellung noch aus einer zweiten Parallele zu erheben, der griechischen Schrift περὶ ἑβδομάδων cap. 6 § 1. Nach ihm scheint schon Plato diese Schrift gekannt zu haben; dann müßte sie mindestens ins 4. vorchristliche Jahrhundert gesetzt werden. Sie ist mit der persischen im wesentlichen fast ganz gleichlautend, ohne doch, für sich genommen, einen einheitlichen Grundgedanken aufzuweisen. So ist nach Götze für sie wie für den Damdat-Nask eine gemeinsame altiranische Quelle anzunehmen, zumal orientalische Beeinflussung der griechischen Schrift auch in c. 7 und 11 wahrnehmbar ist [3]), wo sieben Teile des Menschenkörpers mit sieben Ländern und Meeren verbunden sind.

---

[1]) Götze, S. 77 f.

[2]) Götze vergleicht S. 78 aus dem Chandogya-Upanisad 2, 19 die Reihe: Haare, Haut, Fleisch, Knochen, Mark; aus dem Satapatha-Brahmana X 1, 3, 34 die sterblichen Glieder Prajapatis: Behaarung, Haut, Fleisch, Knochen, Mark, und die unsterblichen: Geist, Rede, Atem, Gesicht, Gehör.

[3]) Vgl. F. Boll, Die Lebensalter, Neue Jahrbücher f. klass. Altert. 1913, S. 138 f.; Götze, a. a. O. S. 84.

Die von Götze herausgestellten Pentadenreihen als die Aufzählung der Elemente und Kräfte der Welt bzw. des Körpers, haben Reitzenstein und Schaeder mit manichäischen Pentaden verglichen. Im Manichäismus wird nämlich in persischen und türkischen Texten Ohrmazd, in muslimischen und christlichen der Urmensch bzw. die mit diesem identische Allseele mit den fünf Elementen verbunden [1]). So wohnt nach dem Syrer Theodor bar Khoni der als Prinzip des Guten geltende „Vater der Größe“ in der Lichterde; außerhalb seiner befinden sich fünf „demeures“ [2]): l'intelligence, la raison, la pensée, la reflexion, la volonté. Der arabische Fihrist bringt sogar zwei Reihen. Neben die „Lichterde“ und ihre „stofflich-geistigen“ Elemente: sanfter Lufthauch, Wind, Licht, Wasser, Feuer tritt der „Lichtäther“ mit den „begrifflich-geistigen“ Elementen: Sanftmut, Wissen, Verstand, Geheimnis, Einsicht. Die zehn Elemente, die natürlich eine sekundäre Verdoppelung der ursprünglichen Reihe darstellen, bilden zusammen die Großherrlichkeit, sind also nicht wie beim ersten Bericht vom Vater der Größe und der Lichterde geschieden [3]). Mit diesen Aussagen gehört in eine Reihe die Stelle aus den Akta Archelai VII 3—4, nach der die Mutter des Lebens aus sich nimmt: *τὸν πρῶτον ἄνθρωπον, τὰ πέντε στοιχεῖα. εἰσὶ δὲ ἄνεμος, φῶς, ὕδωρ, πῦρ καὶ ὕλη.* Dann wird erzählt, der Urmensch habe diese Elemente „angezogen“ *ὡς πρὸς κατασκευὴν πολέμου* und sei in den Kampf gegen die Finsternis gezogen; diese aber habe seine *πανοπλία, ὅ ἐστιν ἡ ψυχή,* verschlungen. In einer späteren Stelle [4]) wird diese Elementenliste mit der andern vertauscht: *νοῦς, ἔννοια, φρόνησις, ἐνθύμησις, λογισμός,* eine Reihe, die völlig gleichlautend in den Thomasakten c. 27 begegnet: *ἐλθέ, ὁ πρεσβύτερος* [5]) *τῶν πέντε μελῶν, νοός, ἐννοίας, φρονήσεως, ἐνθυμήσεως, λογισμοῦ.*

Nun ist folgendes klar: Die fünf Elemente sind identisch mit den fünf „Gliedern des Weltgottes“ [6])

---

[1]) Vgl. Schaeder, Studien, S. 251 ff.

[2]) Identisch mit den mandäischen skinas, die zugleich Glieder und Sphären sind.

[3]) Vgl. Reitzenstein, Mani und Zarathustra, Nachr. Ges. d. Wiss. Göttingen, phil.-hist. Kl., 1922, S. 251.

[4]) X 1.

[5]) Dafür ist nach Bousset, Hauptprobleme, S. 67; Anm. 4, Ztschr. f. Nt. Wiss. 1917, S. 2, *πρεσβευτής*, der Name des mandäischen Gesandten, einzusetzen.

[6]) 5 Glieder des Aion werden nach Epiphanius LI 22, 9—10 f. beim Aionfest in Alexandrien versiegelt, vgl. Reitzenstein, Iranisch. Erlösungsmysterium, S. 203.

bzw. des Urmenschen oder der Allseele. Diese Elemente oder Glieder sind zugleich Kräfte; deshalb können sie die Rüstung des Urmenschen bilden. Ursprünglich stofflich gedacht, sind sie später durch geistige oder begriffliche Glieder ersetzt bzw. ergänzt worden, sind nun also zugleich „Tugenden". Das Ganze aber bildet einen Weltgott in der Art des indischen Prajapati, von dem auch fünf sterbliche und fünf unsterbliche Glieder genannt wurden [1]), oder den Urmenschen in der Art Gayomards, aus dessen Leibe die Welt mitsamt den im Großen Bundahisn genannten Fünferreihen entstanden sein soll.

Es liegt sehr nahe, diesen manichäischen „Fünfgott", der in einer ganzen Anzahl von Texten eine Rolle spielt [2]), schon im alten Iran zu suchen. Dazu berechtigt vor allem das merkwürdige Fragment der Thomasakten c. 27, die ja bereits vor Mani verfaßt sind. Dort völlig unverständlich, erhält es seinen Sinn von den im Manichäismus bewahrten Zusammenhängen. Dazu fordert aber auch die Tatsache auf, daß in einigen dieser manichäischen Texte der Fünfgott „Zurvan" genannt wird [3]). Ist dieser doch der Ewigkeitsgott für nichtorthodoxe persische Kreise und wird seine Verehrung doch schon von Eudemos von Rhodos im Anfang der Diadochenzeit [4]) bezeugt [5]).

Schließlich finden wir den Gedanken von der *πανοπλία* der Seele durch die ihr körperlich verbundenen Tugenden auch sonst noch. H. Juncker hat auf den Menug i Xrad, einen nicht-orthodoxen mittelpersischen Text [6]), Reitzenstein auf ein Stück des rechten Ginza [7]) und ein buddhistisches Märchen vom Prinzen Fünf-

---

[1]) Vgl. S. 61 Anm. 2.

[2]) Vgl. Reitzenstein, Mani und Zarathustra, a. a. O. S. 252 ff.

[3]) Vgl. Reitzenstein, Studien, S. 81.

[4]) Vgl. Bousset, Hauptprobleme, S. 45.

[5]) Vgl. Reitzenstein, Studien, S. 81: *Μάγοι δὲ καὶ πᾶν τὸ 'Αρειον γένος ... οἱ μὲν τόπον, οἱ δὲ χρόνον καλοῦσι τὸ νοητὸν ἅπαν καὶ τὸ ἡνωμένον, ἐξ οὗ διακριθῆναι ἢ θεὸν ἀγαθὸν καὶ δαίμονα κακόν ἢ φῶς καὶ σκότος πρὸ τούτων ὡς ἐνίους λέγειν.*

[6]) Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung, Vorträge der Bibliothek Warburg, 1921/22, S. 140 ff. Dort wird der Geist der Weisheit als Rückenschutz, der Zufriedenheit als Panzer, der Wahrheit als Schild, der Dankbarkeit als Keule, der vollständigen Geistigkeit als Bogen, der Freigebigkeit als Pfeil, des Ausgleichs als Speer, der Beharrlichkeit als Handschuh, des Schicksals als Schutz bezeichnet.

[7]) Z. Nt. Wiss., 1922, S. 37: Der Gesandte Hibil-Ziwa ist, als ihn der Fleisch-

waffe [1]) hingewiesen, die alle unabhängig von den manichäischen Texten [2]) das nach Junckers Meinung [3]) schon vorzarathustrische Motiv vom Leibesschutz und der Waffenrüstung festgehalten haben.

So machen diese Indizien ebenso wie die altindischen Parallelen wahrscheinlich, daß zwischen jenen alten und diesen jungen Texten eine Verbindung bestanden hat, die als iranische Lehre von einem Welt- und Ewigkeitsgott in der Art Prajapatis oder Narayanas anzusprechen ist. Reste davon sind in dem Damdat-Nask, der griechischen Schrift *περὶ ἑβδομάδων* und der Lehre von Gayomard erhalten geblieben, ohne daß vorläufig die geschichtliche Entwicklung klar läge.

Diese indoiranische Lehre hat nun, wie schon der Manichäismus zeigt, für die Folgezeit außerordentliche Bedeutung erlangt. Noch in orphischen Texten, vor allem in dem Fragment Kern 168 [4]) erhalten wir die schlagendsten Parallelen zu den indischen Aussagen. Hier wird Zeus als der Weltgott behandelt, dessen Haupt, Mitte und Füße durch Himmel, Luft und Erde bis hin zur Unterwelt alles umfassen. Hatte Zeller darin noch stoischen Pantheismus erblicken wollen, so macht Reitzenstein mit Recht dagegen geltend, Zeus sei ja nicht bloß als Geist oder Seele gedacht, sondern stelle ganz sinnlich und anschaulich als Person und in Menschengestalt die Welt dar. Die wahre Heimat des orphischen Stückes wird vielmehr deutlich, wenn man mit Götze [5]) diesen Text und etwa das Purusa-Lied zusammenhält und dann beide fast überall übereinstimmen sieht. Oder wenn man mit Reitzenstein [6]) die sich hier findende Elementenreihe: Erde, Himmel, Luftströmungen, Feuer, Meer (Wasser), Sonne, Mond mit der von Herodot wiedergegebenen [7]) vergleicht, wonach die Perser den Himmelskreis Zeus nennen und in der ältesten Form ihres Kultus Sonne, Mond, Erde, Feuer, Wasser und Winden opferten. Und dazu stimmen wieder die Götter der „chaldäischen" Theologie: Himmel, Erde, Wasser, Feuer, Windhauch, Sonne, Mond und Mensch (Urmensch), die der Apologet Aristides c. 4—7 aufzählt: Es ist eine

---

berg Krûm verschlingen will, von einem Futteral von Schwertern, Säbeln, Spießen, Messern, Klingen umgeben, die Krûm das Eingeweide zerschneiden.

[1]) Ebenda S. 35 ff.

[2]) Das Nasoräertum bzw. die Kuschta als Rüstung im Ginza 27, 4 ff.; 45, 4 ff.; die Sophia in den von E. Waldschmidt und W. Lentz, Abh. d. Preuß. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl., 1926, S. 125, angezogenen manichäischen Texten.

[3]) A. a. O. S. 140 ff.

[4]) Orphicorum Fragmenta 1922.

[5]) A. a. O. S. 169. [6]) Studien S. 72. [7]) I 131.

Ogdoas, in welcher der als letzter genannte Weltgott seine sieben Teile umfaßt [1]).

Der aus Indien und dem Iran bekannte Mythos vom Riesenkörper des Weltgottes scheint also auch in die Orphik eingedrungen zu sein, und das nicht nur in dem angeführten Stück. Er tritt auch sonst auf [2]), verbunden mit der Phanes-Lehre, also dem Mythos vom zerrissenen Dionysos. Das ist deshalb um so leichter verständlich, als ja dieser Mythos in der iranischen Mythologie vom zerrissenen Urstier wurzelt [3]).

Mit den orphischen Fragmenten und der Schrift *περὶ ἑβδομάδων* zusammengehörig und wohl von den ersteren abzuleiten, ist das Sarapisorakel an den König Nikokreon von Cypern [4]), wonach das Haupt des Gottes als Himmel, seine Bauchhöhle als Meer, die Füße als die Erde, die Ohren als der Äther und das Auge als die Sonne erscheinen.

Und schließlich ist noch ein schon von A. Dieterich [5]) hiermit verglichenes Stück aus dem Leidener Zauberpapyrus zu nennen, das genau das gleiche Schema innehält, wenn es den *παντοκράτωρ* anredet: *οὗ ὁ ἥλιος καὶ* <*ἡ*> *σελήνη ὀφθαλμοί εἰσιν ἀκάματοι, λάμποντες ἐν ταῖς κόραις τῶν ἀνθρώπων· ᾧ οὐρανὸς κεφαλή, αἰθὴρ δὲ σῶμα, γῆ δὲ πόδες, τὸ δὲ περὶ σὲ ὕδωρ* <*ὁ*> *ὠκέανος.*

b) Die Vorstellung vom Aion-Urmenschen in der Gnosis

α. Die Identität von Urmensch und Aion

Die indo-iranische Lehre vom Gotte Aion ist in der Gnosis fortgebildet worden. Wie schon im alten Iran die Mythologie von Gayomard neben der spezifischen Aion-Mythologie zu stehen scheint, so hat die Gnosis entschlossen den Aion-Mythos in den Urmensch-Mythos umgewandelt. Das ging bereits aus den angeführten manichäischen Texten hervor [6]), die den Fünfgott bald als Ohrmazd oder Zurvan, bald als Urmenschen oder Allseele und damit identisch [7]) als *πρεσβευτής*-Gesandten charakteri-

---

1) Vgl. Reitzenstein, Studien, S. 73.
2) Vgl. ebenda S. 97 Anm. 2. 3) Vgl. Götze, a. a. O. S. 170.
4) Makrobius Sat. I 20, 17; vgl. Reitzenstein, Studien, S. 99.
5) Abraxas 1891, S. 195; vgl. Reitzenstein, Studien, S. 99 f.
6) Vgl. S. 62 f.
7) Vgl. Reitzenstein, Mani und Zarathustra, S. 252 f.

sierten. Die kosmologisch-physiologische Vorstellung wird durch eine kosmologisch-soteriologische ersetzt.

Wie war diese Wandlung sachlich möglich? Antwort darauf gibt d i e g n o s t i s c h e *σ υ γ γ έ ν ε ι α*-L e h r e. Begegnete uns eine solche Lehre schon in der Stoa [1], so wird sie gnostisierend von Philo gebraucht [2], wenn er *συγγένεια* definiert: „Jeder Mensch ist seiner *διάνοια* nach dem göttlichen Logos verwandt (*ᾠκείωται!*), nämlich ein *ἐκμαγεῖον* der seligen Physis oder ihr *ἀπόσπασμα* und *ἀπαύγασμα*; seiner körperlichen Beschaffenheit aber nach zusammengehörig mit dem ganzen Kosmos. Denn er ist aus den gleichen Elementen Erde, Wasser, Luft, Feuer gemischt. Und so lebt der Mensch denn allen Orten zugehörig und verwandt, indem er die Aufenthaltsorte wechselt und bald hierhin, bald dahin reist, da ja jeder Mensch Gewalt haben soll auf dem Lande, im Wasser, in der Luft und im Himmel . . .“ Mag in diese Ausführung die stoische Sympathielehre hineinspielen; der Dualismus, der die körperliche Verwandtschaft dem Reiche des göttlichen Logos als der seligen Physis gegenüberstellt, überschreitet ihre Grenzen. Hier spricht schon die Gnosis, die jenseits aller körperlich-kosmischen Verwandtschaft eine andere kennt, die der körperlichen doch insofern völlig gleich ist, als auch sie materiell gedacht wird. In der Gnosis steht nach Akta Archelai XIII 3 ja der bösen Physis die Physis des Guten entgegen. Wie man in diese Welt durch die Geburt gelangt, so ist die sursum vocatio des Gnostikers eine divina nativitas [3]. Ganz grob sinnlich besagt das nach der alchemistischen Mystik in der Rede der Kleopatra ein *μετασωματοῦσθαι* zu einem göttlichen Pneuma-Wesen [4]. Die mit andern Auserwählten dadurch gewonnene *συγγένεια* und *κοινωνία* ist so eng, daß sie der mit Blutsverwandten bestehenden vorgeht [5]. D a s K e n n z e i c h e n d i e s e r n e u e n V e r w a n d t s c h a f t i s t d i e v ö l l i g e E i n h e i t: „Mit einem Glanze sind sie bekleidet, ein Licht ist über alle gebreitet. Sie stehen in gleicher Größe da und nehmen voneinander das Maß an. Wenn die Guten sprechen, ist ihre Rede eins“ [6]. Und nach einem

---

[1]) Vgl. S. 47 f. [2]) de opific. mundi 146 f.

[3]) Philo zu Exod. 24, 16; vgl. Reitzenstein, Vorgeschichte der christlichen Taufe, S. 109.

[4]) Vgl. Nachr. Göttinger Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl., 1919, S. 17 ff.; Reitzenstein, Hellen. Mysterienrelig., S. 313.

[5]) Thomas-Akten 61; vgl. Bonnet II 178.

[6]) Ginza 554, 32 ff.

Philofragment [1]) ist der intellectus propheticus divinis initiatus ac deifer, unitati similis ... qui vero in unitatis naturam inhaeserit, in deum dicitur appropinquasse cognativa quadam familiaritate; derelictis enim mortalibus universis generibus transmutatur in divinum, ita ut fiat deo cognatus vereque divinus. Philo nennt dies zugrunde liegende himmlische *γένος* Vernunft. Die Gnosis bedient sich vieler Ausdrücke, wenngleich auch ihr nur an der einen Tatsache der Verbundenheit mit der Himmelswelt gelegen ist. Der wahre Mensch ist himmlisch, heilig, Licht, Verstand, rein und strahlend, über alle Mächte des Stoffes und der Welt erhaben [2]), derselben Natur wie die Engel [3]). Der wesentliche Unterschied zu Philo ist der, daß nun die „Einheit" der himmlischen Verwandtschaft schärfer präzisiert werden kann: Es ist nicht nur die Einheit der Erlösten unter sich und mit der Himmelswelt. *Primär ist es die Einheit des ganz konkret als Person vorgestellten Urmenschen mit sich selbst.* Die Einzelseele ist kein abgeschlossenes Wesen für sich, sondern *τοῦ φωτὸς μέρος* [4]). Sie ist ein Teil, das Einheit und Ganzheit erst im Erlöser erhält; ein „Anteil der Helligkeit, die ohne Trübung ist, ein Anteil der Lichterde, aus der keine Finsternis ist" [5]). Mit all den andern Seelen zusammen ist sie ein Same, der jetzt noch verstreut, vom Erlöser gesammelt wird und dann als einer in die Ewigkeit eingeht [6]) als der „Stamm des Lebens" [7]). Vorher gestaltlos, gewinnt sie „Gestalt" [8]) im Erlöser, der als Urmensch die Einheit dieses Stammes ist. Und diese Gestalt ist seine Gestalt. So wird in den Thomasakten die Schar der Erlösten als die *φύσις* des Christus bezeichnet [9]). Er ist zugleich Erlöser und Urmensch und die Gesamtheit der Seelen; er ist der „erlöste Erlöser". Er ist der *τέλειος ϑεός*, der aus ungewordenem Licht und Geist von oben in die menschliche Physis fiel, um nun aus den Körpern, in denen er verstreut und

---

[1]) Zu Exod. 24, 1—2; vgl. Reitzenstein, Vorgeschichte der christlichen Taufe, S. 113.

[2]) Andreas-Akten 6 (Bonnet I 40 f.).

[3]) Excerpta ex Theodoto (Stählin) 35—36.

[4]) Akta Archelai (Hegemonius) VII 1.

[5]) Ginza 458, 12.

[6]) Excerpta ex Theodoto 26, 1—3.

[7]) Ginza 114, 20 ff.; Mandäische Liturgien, S. 17 u. a.

[8]) Martyr. Matth. 6 (Bonnet I 223); vgl. K. Müller, Beiträge zum Verständnis der valent. Gnosis, Nachr. Götting. Ges. d. Wiss., 1920, S. 180, 212, 221 und passim.

[9]) c. 148.

gemischt liegt, erlöst zu werden [1]). So stellt ihn das Abendmahlsgebet der Johannesakten c. 95 ausführlich dar. —

Eine Fülle von Einzelbelegen ließe sich hier bringen; ist hier doch der Kern und das Zentrum aller Gnosis. Doch seien nur noch einige Stellen genannt, die in Aion-Prädikaten von diesem Sachverhalt sprechen:

So heißt es vom Christus in den Johannesakten c. 108 bei Bonnet I 206: *ὁ μόνος σωτὴρ καὶ δίκαιος, ὁ ἀεὶ ὁρῶν τὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν ὢν καὶ πανταχοῦ παρὼν καὶ τὰ πάντα περιέχων καὶ πληρῶν.* Oder ebenda c. 112 (I 212) wird er angeredet: *ὁ τῶν ὑπερουρανίων πατήρ. ὁ τῶν ἐπουρανίων δεσπότης. ὁ τῶν αἰθερίων νόμος καὶ τῶν ἀερίων δρόμος. ὁ τῶν ἐπιγείων φύλαξ καὶ τῶν ὑπογείων φόβος καὶ τῶν ἰδίων χάρις.* „Denn er ist unvergänglich, die Fülle der Äonen und ihr Vater“ [2]). Und Simon Magus verkündet nach Hippolyt, refut. VI 17, 3: „Dies ist die eine Kraft, zerteilt in oben und unten; sie zeugt sich selbst und besorgt selbst ihr eigenes Wachstum; sie sucht sich selbst und findet sich selbst; sie ist ihre eigene Mutter, ihr eigener Vater, ihre Schwester, ihr Gemahl, ihre Tochter, ihr Sohn; sie ist Mutter, Vater, eins, die Wurzel des Alls.“ —

Wie ist diese Identität von Urmensch und Er~~löser, die von Urmensch-Erlöser mit dem Aion,~~ wie ist die Einheit des Stammes der Seelen in der himmlischen Erlöser-Physis möglich? Von grundlegender Wichtigkeit ist die früher gemachte Feststellung, daß für die Gnosis Stoff und Kraft identisch sind. Das gilt auch für die himmlische „Natur“. Also ist der gefallene Urmensch, weil gleiche Substanz, ebenfalls gleiche Kraft mit dem Erlöser. Und da nur die Kraft an der Substanz entscheidet, nicht ihre individuelle Formung, ist die Identität von Urmensch und Erlöser absolut. Ebenso natürlich die mit dem Stamm der Seelen, ja sogar mit der Einzelseele. Da aber weiter die Seelenkräfte des Urmenschen, durch die irdische Materie verstreut, erst die Bildung des Kosmos bewirkten, sind sie faktisch das Wesen der Welt in ihrem gesamten Umfang. Das Wesen der Welt in ihrem gesamten Umfang war nach den indo-iranischen und den von daher bestimmten Hymnen der Gott Aion. So treffen Aion-Vorstellung und gnostischer Urmensch-Erlöser-Mythos bei der Erfassung desselben Sachverhaltes aufeinander. Nur war der Aion-Gedanke in einer rein

---

[1]) Hippolyt, refut. V 19, 15.

[2]) Ode Salomonis (Hennecke) 7, 11.

monistischen Weltanschauung beheimatet, während die Gnosis aus einem dualistischen Daseinsverständnis redet. Darum ist der Aion-Urmensch der Gnosis nicht mehr die Zusammenfassung der gesamten Welt als solcher, sondern nur die der Welt der Seelen. Der gnostische *συγγένεια*-Begriff charakterisiert die Einordnung des einzelnen wesentlichen Menschen in die weltweite Physis des Aion-Urmenschen. —

β. Der Aion-Urmensch als Weltbaum und kosmisches Standbild

Die Übertragung der Aion-Mythologie auf den Mythos vom Urmenschen zeigt sich konkret darin, daß einzelne besonders bezeichnende Momente der Aion-Mythologie von der Gnosis aufgenommen sind.

So wird der Urmensch-Erlöser in einer überaus großen Anzahl von Stellen als Weltbaum vorgestellt. Da dieses Mythologem nicht direkt das Ziel dieser Untersuchung angeht, sei es nur kurz gestreift [1]. Besonders eindrucksvoll sind die von E. Waldschmidt und W. Lentz [2] dargebotenen manichäischen und aus dem Chinesischen übersetzten Texte. Da heißt es z. B.: „Ehrerbietig preise und lobe (ich) den ewig-blühenden Baum, den von vielen Edelsteinen prächtigen, wunderbaren und unvergleichlichen, (dessen) Stamm allerhaltend die Welt erfüllt, (dessen) Zweige, Blätter, Blüten und Früchte [allesamt preiswürdig sind]. Alle Götter kommen aus (seinen) Blüten hervor. Alle Weisheit entsteht in (seinen) Früchten. Die fünf Arten von Söhnen des Lichts vermag (er) zu nähren, die fünf Arten [von Söhnen des Teufels] der Gier vermag (er) zu unterwerfen“ [3]. Der ewig blühende Edelsteinbaum ist das „Lebende Ich“, der allerhöchste, unvergleichliche, wunderbare Heilkönig, die Ruhe, die reine Handlung, die Vollkommenheit. Seine Wurzeln sind die festen diamantenen „Glieder“, Blüten und Stamm die wahren, aufrichtigen Worte, seine Zweige die hehre, große, ewige Freude, seine Blätter das Mitleid. „Die Unsterblichkeit (bildet seine) ewig frische, unvergängliche Frucht. Wer sie ißt, unterbricht für immer den Strom des Geborenwerdens und Sterbens. (Ihr) wohlriechen-

---

1) Vgl. aber Schlier, Untersuchungen zu Ignatius, S. 48 ff.

2) Die Stellung Jesu im Manichäismus, a. a. O.

3) S. 97 f.

der Hauch umgibt duftend die Welt"[1]). Ganz Analoges bietet der mandäische Schriftenkreis. So sagt der „Gesandte"[2]): Der Baum der Lobpreisung (bin ich), von dessen Geruch ein jeder Leben erhält. Ein jeder, der an ihm riecht, dessen Augen füllen sich mit Licht. Die „Freunde" und Jünger Manda d'Haijes sind zugleich seine „Sprossen"[3]). Immer wieder werden sie die „Pflanzung des Lichts" oder des Lebens genannt[4]). Und wie sie als Stamm der Seelen mit dem Urmenschen identisch sind, können sie sprechen: „Ein Weinstock sind wir, des Lebens Weinstock, ein Baum, an dem keine Lüge ist, der Baum der Lobpreisung, von dessen Geruch ein jeder Leben erhält"[5]). — Die ausführlichste Darstellung des Aions als eines himmlischen Lichtbaumes, der als „Wurzel des Alls"[6]) zugleich die ganze Welt durchdringt, findet sich bei Simon Magus[7]). Spezifisch gnostisch ist dabei die Lehre von den Früchten, die ausgereift dem himmlischen ϑησαυρός beigefügt werden[8]).

Die Vorstellung vom Weltbaum ist dann auf das Kreuz übertragen worden, das nun seinerseits als Aion erscheint[9]): „Du bist festgemacht in der Welt, um das Unstete zu befestigen[10]). Und in einer Richtung reichst du bis zum Himmel, damit du den oberen Logos anzeigst, in anderer wurdest du zur Rechten und zur Linken ausgebreitet, damit du die furchtbare feindliche Macht in die Flucht jagst und die Welt zusammenbringst; in anderer bist du in der Erde festgemacht, damit du, was auf der Erde und unter der Erde sich befindet, mit dem, was im Himmel ist, verknüpfst. O Kreuz, Heilswerkzeug des Höchsten! O Kreuz, Zeichen des Sieges Christi über seine Feinde! O Kreuz, auf Erden gepflanzt und im Himmel Frucht tragend! O Kreuzesname, der du das Weltall in dich befaßt! Wohl dir, daß du zu einer Gestalt voller Einsicht deine ungestalte äußere Erscheinung gestaltet hast" ...![11]). In wunderbarer Klarheit vereint dieser Text alle Motive des Mythos: Als Erlöser verstanden, befaßt das Kreuz seiner Identität mit dem Ur-

[1]) S. 109 f.
[2]) Ginza 59, 19 ff.
[3]) Mand. Liturgien (ed. Lidzbarski, 1920), S. 42 u. a.
[4]) Z. B. Ginza 191, 5.
[5]) Ebenda 59, 39 ff.
[6]) Christus als „Wurzel der Unsterblichkeit" auch Joh.-Akten 109.
[7]) Hippolyt, refut. VI 9—10.
[8]) Vgl. dazu die Naassenerpredigt bei Hippolyt V 8, 31.
[9]) Vgl. schon Bousset, Z. Nt. Wiss. 1913, S. 273 ff.
[10]) „Befestigen" ist term. techn.
[11]) Martyr. Andr. prius 14 (Bonn. I 223).

menschen nach das All in sich und „verknüpft" im Heilsgeschehen die drei Stockwerke der Welt. Es ist das *τρόπαιον*, das den Feind in die Flucht jagt, und zugleich das *μηχάνημα* [1]), das die Welt zusammenbringt. Als Urmensch, der auf sein Ebenbild, den oberen Logos weist, ist es auf Erden gepflanzt und im Himmel Frucht tragend. Als Stamm der Seelen hat es endlich seine Gestaltlosigkeit und Zerstreuung zugunsten der Gestalt voll von der Gnosis um seine Einheit mit dem Erlöser-Urmenschen vertauscht.

D a s M y t h o l o g e m v o m S t a n d b i l d ist zurückgetreten. Es findet sich noch in der Rede der Kleopatra vom einzelnen Erlösten gebraucht: *ἐτελειώθη τὸ μυστήριον καὶ ἐσφραγίσθη ὁ οἶκος καὶ ἐστάθη ἀνδριὰς πλήρης φωτὸς καὶ θεότητος* [2]). Vielleicht klingt es in den terminologischen Wendungen „festigen" und „aufrichten" nach, die zumal im mandäischen Schrifttum immer wieder begegnen, z. B. so: „Ihr seid aufgerichtet und gefestigt an dem Orte, an dem die Guten zwischen Manas des Lichtes gefestigt werden" [3]). Gewöhnlich ist es aber durch das Mythologem des großen Weltbaus, das im Mandäischen mit dem Bilde der Pflanzung parallel steht [4]), und im Manichäischen durch das Bild von der Lichtsäule ersetzt worden. Für das Letztere haben Waldschmidt und Lentz eine Zahl von Belegen beigebracht. Charakteristisch ist die Identifizierung von Lichtsäule und *ἀνὴρ τέλειος*, wie sie sich z. B. in dem Hymnus ausspricht: „Wir loben und preisen und rühmen sehr den Sros(h)ron, den vollkommenen Mann, die diamanten erscheinende Säule, die die Welt trägt und das All ganz erfüllt" [5]).

Auch das Mythologem vom Leibe des Aion bzw. nun des Urmenschen hat sich durchgehalten. Allerdings ist gerade diese Tradition kompliziert, insofern sie sich in mehrere Modifikationen gespalten hat.

γ. D a s *σ ῶ μ α - κ ε φ α λ ή* - S c h e m a i n n e r h a l b d e s A i o n - U r m e n s c h - M y t h o s

Die Lehre des Arabers Monoimos [6]) beweist, daß ganz allgemein in der Gnosis das All als ein großes Menschenwesen verstanden werden

[1]) Vgl. Schlier, Untersuchungen zu Ignatius, S. 110 ff.

[2]) Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss., 1919, S. 17 f.

[3]) Vgl. Reitzenstein, Vorgeschichte, S. 22.

[4]) Vgl. Schlier, Christus und die Kirche, cap. 5.

[5]) Vgl. Waldschmidt-Lentz, a. a. O. S. 57, 124.

[6]) Hippolyt, refut. VIII 12 ff.

kann. Als Einheit aller Gegensätze wird es dort mit dem griechischen Jota verglichen, dem Einheit und Vielheit zugleich darstellenden Signum, sofern es „eins" und „zehn" bedeuten kann.

Das Bild des Leibes und seiner Glieder unter besonderer Betonung des Hauptes findet sich am klarsten durchgeführt in der Behandlung der Aletheia im Rahmen der Buchstaben-Mystik des Markus[1]).

Zu dem interessanten Faktum des weiblichen Aions hat Schlier die vorhandenen Parallelen so zusammengestellt, daß sich ein Eingehen darauf erübrigt [2]). Die Möglichkeit dieses Sachverhaltes ist damit gegeben, daß der Urmensch als Einheit der Seelenkräfte zugleich die Allseele repräsentiert.

Nach der Buchstabenmystik des Markus besteht das Haupt der Aletheia aus den himmlischen Buchstaben α und ω, ihr Hals aus β und ψ, und so wird der ganze Leib durch Schultern, Brust, Zwerchfell, Bauchhöhle, Schamteile, Schenkel usw. verglichen, indem jeweils ein Buchstabe aus der ersten Hälfte des Alphabets mit dem ihm entsprechenden aus der in umgekehrter Reihenfolge ablaufenden zweiten Hälfte verbunden ist [3]). Schon im Poimandres hat Reitzenstein die Genesis dieser seltsamen Vorstellung geklärt [4]): Auf Grund des hellenistischen Einflusses in Ägypten wurden dort die zweimal zwölf Tagesstunden durch die 24 Buchstaben des griechischen Alphabets bezeichnet. Die Übertragung des religiösen 12- bzw. 24-Stundentages auf die rein astrologische δωδεκάωρος ließ dann jedem ζῴδιον zwei Buchstaben zuteilen. Damit verband sich die Vorstellung vom Aion, der ja sowohl Herr des Jahres und des Monats wie des Tages ist [5]), und zwar die von seinem alle Planeten umfassenden Riesenleibe. So wird sie von Markus verwandt, um die durch das göttliche Schöpfungswort geschaffene Schöpfung bzw. die mit dieser identische Aletheia zu kennzeichnen.

In ganz anderm Zusammenhang bringt Philo das gleiche Bild.

---

[1]) Ebenda VI 44 ff.

[2]) Vgl. Christus und die Kirche, S. 56 f., 62 ff. Es handelt sich dabei hauptsächlich um die Gestalt der Isis als eines Aion, der bei den Valentinianern mit dem Kyrios wechselnden Sophia-Achamoth und der in den Manichaica mit dem Urmenschen identischen Lichtjungfrau.

[3]) Hippolyt, refut. VI 44, 1—3. [4]) Poimandres 1904, S. 260 f.

[5]) Vgl. Reitzenstein, Iranischer Erlösungsglaube, Z. Nt. Wiss., 1921, S. 14. Anm. 2.

Er wirft in seinem Kommentar zu Exodus die Frage auf, wo denn das Haupt sei, wenn schon die Brust des in seiner Amtstracht dastehenden Hohepriesters den Himmel und die Sterne repräsentiere. Er antwortet: verbum est sempiternum sempiterni dei caput universorum; sub quo pedum instar aut reliquorum quoque membrorum subiectus iacet universus mundus, supra quem transiens (?) constanter stat, ... quia necessarium est mundo ad perfectam plenitudinem pro cura habenda exactissimae dispensationis atque pro propria pietate *(χρηστότης)* omnis generis ipsius divini verbi [1]). Hier hat sich die stoische Lehre vom *διοικητής* und die gnostische vom Urmensch-Aion aufs engste verbunden.

Schlier hat gesehen [2]), daß mit diesem Philofragment ein Stück aus der sogenannten Naassenerpredigt zusammengehört. Dort werden Urmensch und Himmelsmensch (der „Erlöser") als Adam und oberer Adamas bzw. als *κεχαρακτηρισμένος* und *ἀχαρακτήριστος ἄνθρωπος* geschieden [3]). Der obere Adamas wird nun als *ὁ ἀκρογωνιαῖος* ⟨*ὁ*⟩ *εἰς κεφαλὴν γωνίας* bestimmt und dies dann interpretiert: „im Haupte ist nämlich das geprägte Gehirn, das Selbst *(οὐσία)*" [4]), d. h. die Weltseele, der hinabsteigende Adamas. „Dahinter steht die einfache Gleichung: das Haupt ist der obere Anthropos", sagt Schlier [5]) mit Recht und verweist dafür noch auf cap. 20, wo der Name *κορύβας* für den Gottmenschen aus *κορυφή* abgeleitet wird. *κορυφή* ist natürlich mit *κεφαλή* identisch. Auch hier wird also — allerdings in Verbindung mit dem Bilde vom Bau — der Gottmensch als Haupt verstanden, und zwar im Gegensatz zu den noch auf der Erde gefangenen Seelen.

Die Excerpta ex Theodoto bringen denselben Gedanken an zwei Stellen. In 33, 2 heißt es von Christus: *καὶ ἔστιν ὡσπερεὶ ῥίζα καὶ κεφαλὴ ἡμῶν, ἡ δὲ ἐκκλησία καρποὶ αὐτοῦ.* Und im Zusammenhang der Kreuz-Theologie von 42, 1–3 wird gesagt: *διὸ καὶ τὰ σπέρματα ὁ Ἰησοῦς διὰ τοῦ σημείου ἐπὶ τῶν ὤμων βαστάσας εἰσάγει εἰς τὸ πλήρωμα. ὦμοι γὰρ τοῦ σπέρματος ὁ Ἰησοῦς λέγεται, κεφαλὴ δὲ ὁ Χριστός.* Die Kirche ist als der verstreute Samen zugleich der Urmensch-Erlöser. Und zwar ist der Urmensch „Jesus" im Gegensatz zum Erlöser-Christus nur der untere Teil des Gesamtaions, der Christus aber sein „Haupt".

---

[1]) In der Prokop-Wiedergabe § 117; vgl. Reitzenstein, Vorgeschichte, S. 118.

[2]) Christus und die Kirche, S. 47.

[3]) Nach Reitzenstein, Studien, S. 161 ff., cap. 20 f.

[4]) Ebenda cap. 14.

[5]) A. a. O. S. 47.

Ob man hier mit Schlier [1]) auch Iren. I 5, 2 — dort ist der Demiurg als *κεφαλή* uud *ἀρχή* der *οὐσία* der Achamoth gefaßt — oder die mandäische Vorstellung vom „Haupte eines Zeitalters“ oder seines „Stammes“ — so heißen dort jeweils die Erlöser bzw. Gesandten — anführen darf, ist ungewiß. Zu sehr fehlt der konkret bildhafte Zusammenhang. Wohl aber ist wahrscheinlich, daß von hier die auch von Schlier so interpretierte [2]) Stelle aus dem 6. Kapitel der Thomasakten zu verstehen ist, nach der auf dem Haupte der Sophia der Basileus und die Aletheia ruhen. Die Doppelung dürfte auf einem Mißverständnis des *πατὴρ τῆς ἀληθείας* von cap. 7 beruhen, der hier gemeint ist. Und dieser wird sich nicht nur auf dem Haupte der als Urmensch zu verstehenden Sophia befinden, sondern in Analogie zu den früheren Stellen das Haupt selber sein; so kann es denn von ihm heißen: „Und nährt, die unter ihm wohnen, mit seiner Götterspeise“. —

Das Charakteristische an all diesen Texten ist, daß der Erlöser als Haupt eine dominierende Stellung zu dem übrigen Leibe einnimmt. In der Buchstabenmystik des Markus wird das allerdings nicht mehr deutlich; doch sind *α* und *ω* ja auch ausgezeichnete Buchstaben [3]). — Die Betonung des Hauptes geschieht mit solchem Nachdruck, daß darüber die nähere Beschreibung des Leibes zumeist vernachlässigt ist. Gewöhnlich wird er nur einfach mit dem Samen, d. h. dem Urmenschen oder der Kirche, identifiziert.

Nun aber gibt es andere Texte, in denen das Haupt kaum oder gar nicht erwähnt wird, der Leib dafür aber um so stärker in den Vordergrund rückt.

δ. Die Lehre von der *συνάρθρωσις τοῦ λόγου*

An erster Stelle ist hier die Lehre von der *συνάρθρωσις τοῦ λόγου* im 13. Traktat des Corpus Hermeticum zu nennen, die uns den Zugang zu einer Reihe von anderen Texten erschließt. Um sie zu verstehen, muß man sich zunächst eine Konsequenz der Übertragung des Aion-Mythus auf den gnostischen Urmenschen-Mythus klarmachen: Weil für die Gnosis im „erlösten Erlöser“ Urmensch

---

[1]) Vgl. Christus und die Kirche, S. 47 f. [2]) Ebenda S. 57.

[3]) Vgl. Apok. I 8; XXI 6; XXII 13.

und Einzelseele identisch sind, muß die Erlösung der Einzelseele zugleich ihre Apotheose zum Aion in sich schließen. Daß dies tatsächlich der Fall ist, geht schon aus der Schilderung der Isismysterien durch Apulejus hervor, ganz klar aber aus dem für uns nunmehr entscheidenden 13. Traktat der Hermetica.

Nach der den Mysten zur *καινὴ οὐσία* verwandelnden Belehrung erklärt dieser [1], er sehe nun nicht mehr in sinnlicher Schau, sondern durch die geistige Kraft der göttlichen *δυνάμεις*, und zwar erfaßt er sich selbst als das All: *ἐν οὐρανῷ εἰμι, ἐν γῇ, ἐν ὕδατι, ἐν ἀέρι. ἐν ζῴοις εἰμί, ἐν φυτοῖς. ἐν γαστρί, πρὸ γαστρός, μετὰ γαστέρα, πανταχοῦ.* Nach Zeit und Raum unendlich, ist er also wirklich in Analogie zu der Aion-Schilderung des Eudemos von Rhodos [2]) Aion.

Daß dieses Aion-Sein auch die Aion-Gewalt einschließt, geht aus der Erzählung von dem Königssohn Neneferkaptah hervor, dem von einem Zauberbuch mit zwei vom Gotte Thot eigenhändig geschriebenen Formeln berichtet wird [3]): Wer die eine liest, gewinnt Gewalt über Himmel, Erde, Unterwelt, Berge und Meere und versteht, was die Vögel des Himmels und die kriechenden Tiere reden, und sieht die Fische im Abgrund.

Von der Möglichkeit des Aionwerdens spricht auch das kleine Turkestan-Fragment: „Ich bin der erste Fremdling, der Sohn des Gottes Zervan, das Herrscherkind" [4]). Ebenso was von Simon Magus tradiert wird, der unaufhörlich seine Gestalt wechselt, so daß er bald als Kind, bald als Jüngling erscheint [5]).

Dieser Zusammenhang ist nun für die Lehre von der *συνάρθρωσις τοῦ λόγου* wichtig. Nachdem nämlich die 12 *τιμωρίαι*, von denen schon früher gesprochen ist [6]), den Menschen verlassen haben und damit der irdische Körper zerstört ist, kommen 10 neue Kräfte in den Menschen: Erkenntnis, Freude, Enthaltsamkeit, Festigkeit den Begierden gegenüber, Gerechtigkeit, Gemeinschaft, Wahrheit, das Gute, Leben und Licht [7]). Nun heißt es: *συνετέθη ἡ νοερὰ γένεσις* oder: der *λόγος* [8]). Die

[1]) XIII 11. [2]) Vgl. S. 63 Anm. 5.

[3]) Vgl. Reitzenstein, Zwei hellenistische Hymnen, Arch. f. Religionswiss., 1905, S. 180.

[4]) Ebenda S. 177.

[5]) Martyr. Petr. et Pauli (Lipsius), S. 130. [6]) Vgl. S. 57.

[7]) Vgl. XIII 7—12; Scott zerstört durch völlig unbegründete Korrekturen den ganzen in cap. I und XIII tief verankerten Zusammenhang.

[8]) Nach Iren. I 21, 3 werden die Kräfte in den *ζῶναι τοῦ φωτός* „angezogen"; vgl. K. Müller, Beiträge z. Verst. d. val. Gnosis, S. 189.

Zehnzahl der hier zugleich als Glieder verstandenen Kräfte ist wie bei dem Araber Monoimos [1]) als Jota eine Einheit (das Pneuma;) und so „seelenzeugend".

Die Parallele zu der manichäischen Vorstellung von den 5 bzw. 10 Elementen oder Kräften als den Gliedern des Weltgottes bzw. der Allseele oder des Urmenschen kann ebensowenig übersehen werden wie die noch dahinter liegenden indo-iranischen Parallelen [2]). Reitzenstein betont mit Recht [3]), daß die Voraussetzungen für ein solches Stück gegeben sind, seitdem Zarathustra die materiellen Elemente des Menschen, Gottes und der Welt zu geistigen Kräften umbildete. Er hat darüber hinaus versucht, den vorliegenden Sachverhalt noch weiter zu klären.

Findet sich doch zu der hermetischen Lehre eine genaue Entsprechung bei Porphyrius ad Marcell. c. 10. Dort wird festgestellt, daß der Mensch gerade wegen der Einigung von Geist und Körper als „innerer Mensch" zerstreut daliege [4]). *συνάγοις δ' ἂν καὶ ἑνίζοις τὰς ἐμφύτους ἐννοίας καὶ διαρθροῦν συγκεχυμένας καὶ εἰς φῶς ἕλκειν ἐσκοτισμένας πειρωμένη*. Eine Zurückführung auf gnostische Quellen, die auch dem hermetischen Text zugrunde liegen, ist hier kaum von der Hand zu weisen, wenn man die Übereinstimmung der Begriffe und des Gedankens beachtet und zugleich die Durchdringung der ganzen Schrift ad Marcellam mit Mysterienvorstellungen berücksichtigt. Hinzu kommt, daß der so wichtige Ausdruck *στοιχεῖα* in c. 24 wie in den Manichaica auf eine Tugendreihe: „Glaube, Wahrheit, Liebe, Hoffnung" bezogen ist [5]). Reitzenstein hat weiter denselben Gedanken wie den ebenso gebrauchten *στοιχεῖον*-Begriff bei Philo aufgespürt. In de vita Moys. II 288 wird von Moses gesagt, der den Körper verläßt, um unsterblich zu werden: er habe die frühere zwiespältige Natur mit der *μονάς* vertauscht, welche die Natur gänzlich anpasse *(μεθαρμόζειν)* an den völlig sonnengleichen Nous. Für den Tausch wird der Begriff gebraucht: *ἀναστοιχειοῦν*. Aus dem Worte *μεθαρμόζειν* geht nach Reitzenstein [6]) hervor ebenso wie aus dem Ge-

---

[1]) Vgl. Hippolyt, refut. VIII 12 ff. [2]) Vgl. S. 60 ff.

[3]) Hellen. Mysterienreligionen, 1927, S. 265.

[4]) Vgl. Reitzenstein, Historia monachorum et Historia Lausiaca, 1916, S. 98.

[5]) Ebenda S. 100.

[6]) Hellen. Mysterienreligionen, S. 270; Mani und Zarathustra, S. 256.

brauche von *στοιχείωσις* in 2. Makk 7 22 für die Vereinigung der Glieder zum lebenden Leibe, daß dieser Begriff nicht „auflösen" bedeute, sondern mit *ἀνακαινοῦν* oder *ἀναγεννᾶν* identisch sei, wobei eben die Glieder die *στοιχεῖα* sind. Und er zieht noch eine weitere Philostelle herbei, die berühmte vom ältesten Logos des Seienden, der den Kosmos als Kleid trägt wie die Teilseele den Körper und die *διάνοια* des Weisen die Tugenden. Der reine Nous des Weisen bewahrt nun die Tugenden unzerreißlich und unversehrbar, indem er ihre *κοινωνία* und *φυσικὴ συγγένεια* harmonisch zusammenfaßt in der *εὔνοια παγιώτερα* [1]).

So würde sich in der Tat in diesen hellenistischen Kreisen der Hermetica, bei Philo und Porphyrius die Vorstellung erhalten haben, wonach die Seele des Vollendeten aus seinem „sittlichen Charakter" [2]) besteht und, als *διάνοια* bei Philo, als *λόγος* in den Hermetica gefaßt, aus „Elementen" gebildet ist. Daß Porphyrius nur vier Tugend-Elemente kennt, im Gegensatz zu der iranischen Fünfzahl, erklärt sich aus der abweichenden griechischen Elementenzahl. Diese „Elemente" aber sind wieder wie in den Manichaica zugleich Tugenden und „Glieder" des „inneren Menschen", woraus sich in den Hermetica und bei Porphyrius die Mahnung versteht, die zerstreuten Glieder zu sammeln. Daß schließlich hier nur der „innere Mensch" „zusammengefügt" wird, besagt nichts mehr gegen die Ableitung aus dem iranischen Aion-Mythus, wenn man bedenkt, daß auch in den Hermetica [3]) der Logos kosmisch ist und der Myste in der Belehrung dort zum Aion wird.

Nachdem nun die vorgenommene Rekonstruktion in ihrem Sinne durchsichtig geworden ist, läßt sich ihre Richtigkeit weiter zeigen.

Speziell die Bedeutung des *στοιχεῖον*-Begriffes für den Aion-Gedanken auch in der späteren Gnosis ist von K. Müller [4]) herausgestellt. Er macht z. B. auf Irenäus I 14 2 aufmerksam, wo die „Elemente" mit *αἰῶνες, λόγοι, ῥίζαι, σπέρματα, πληρώματα, καρποί* identifiziert werden, also Unteraione sind. Die Buchstaben-Mystik des Markus ist der augenfälligste Beleg für die Tradition des iranischen Aion-Gedankens, der mit einer Elementenlehre verbunden ist.

---

[1]) de fuga et inventione, 110—12.

[2]) Vgl. Reitzenstein, Mysterienreligionen, S. 273.

[3]) Hernach ist in der valentinianischen Gnosis der Logos oberster Aion der Logoi; vgl. K. Müller, Beitr. z. Verst. d. val. Gnosis, S. 182.

[4]) Ebenda S. 179; S. 216.

Zu dem Gesamtzusammenhang sind vor allem heranzuziehen die von C. Schmidt herausgegebenen gnostischen Schriften. Nicht zufällig werden hier immer wieder „Glieder" und „Kräfte" parallelisiert, so daß diese Namen fast ausschließlich die Himmelsteile bezeichnen. So wird z. B. gesagt: „Aus diesen körperlosen Gliedern ist der Mensch (der Urmensch!) entstanden" [1]. Vom Vater des Alls heißt es: „Dieser ist es, dessen Glieder eine Myriade von Myriaden Kräften ausmachen" [2]. Häufig kommt der Gedanke von der Vereinigung der Glieder des „Unaussprechlichen" vor [3], z. B. in den Fragmenten eines gnostischen Gebets: „Rette alle meine Glieder, die seit der Erschaffung der Welt in allen Archonten und Dekanen und Liturgen des ... Aeons zerstreut sind, und sammle sie alle ein und nimm sie in das Licht auf" [4]. Wohl am charakteristischsten ist ein Text aus dem „Unbekannten altgnostischen Werk" [5]: „Damals schickte Setheus einen Logos-Demiurgos, mit dem eine Menge Kräfte sind, die auf ihrem Haupte bekränzt sind. Ihre Kränze werfen Strahlen aus, und der Glanz ihrer Körper ist in dem Orte, zu welchem sie gekommen sind, lebendig; und der Logos, der aus ihrem Munde kommt, ist ewiges Leben, und das Licht, das aus ihren Augen kommt, ist für sie Ruhe, und die Bewegung ihrer Hand ist ihre Flucht zu dem Orte, aus dem sie gekommen sind, und ihr Blicken in ihr Angesicht ist die Erkenntnis in bezug auf sich, und ihr Gang zu sich ist ihre nochmalige Umkehr ... und die Vereinigung ihrer Glieder ist die Einsammlung der Zerstreuung Israels und das Anfassen von ihnen ist ihre Befestigung in dem Logos und die in ihren Fingern befindliche Zahl ist die Anzahl oder die Zahl, die herausgekommen ist, wie geschrieben steht: „Der, welcher die zahllosen Sterne zählt und ihnen allen Namen gibt." Und die gesamte Vereinigung des Logos-Demiurgos fand statt mit denen, welche bei der Bewegung, die stattgefunden, gekommen waren. Und sie wurden alle eins, wie geschrieben steht: „Sie wurden alle eins in dem Einigen, Alleinigen." —

Dieser Text ist dadurch verworren, daß die Kräfte wieder Glieder haben und daß von deren Vereinigung ausgesagt wird („die Einsammlung der Zerstreuung Israels"), was eigentlich von der Vereinigung der gesamten Kräfte selbst gesagt werden müßte und am Schluß

[1] Pistis Sophia S. 337, 20 ff. [2] Ebenda S. 335, 8 ff.
[3] Ebenda S. 145 f.; 155, 17 ff.; 163, 2 ff.
[4] Ebenda S. 330, 7 ff. [5] Ebenda S. 350, 24 ff.

auch wirklich als Vereinigung mit bzw. „Befestigung“ in dem Logos bezeichnet wird. Aus dem Text geht hervor, daß die Pneumatikoi die „Kräfte“ sind, die ihrerseits wieder, wie gezeigt, mit „Gliedern“ identisch sind.

Von der Einsammlung dieser Glieder-Seelen wird auch sonst gesprochen. Im Philippus-Evangelium sagt die auffahrende Seele bzw. der durch sie repräsentierte Urmensch zu den Planeten: „Ich erkannte mich und sammelte mich von überall her und ich säte nicht den Archonten Kinder, sondern riß seine Wurzeln aus und sammelte die zerstreuten Glieder“ [1]). Und von den Dienern des Gnosistrankes sprechen die Oden Salomonis [2]): „Sie haben erquickt die trockenen Lippen und den erschlafften Willen geweckt, die Seelen, die fast abgeschieden waren, vom Tode erhascht, und die Glieder, die gefallen waren, gerade aufgerichtet.“ Ob es in diesen Zusammenhang gehört, wenn in den Thomasakten [3]) das heilige Öl *ὁ ἀπλωτὴς τῶν κεκαλυμένων μελῶν* genannt wird, stehe dahin. Wohl aber sind hierhin noch eine Reihe der von Waldschmidt und Lentz herausgegebenen manichäischen Texte zu zählen, in denen der Urmensch-Aion, der „blühende Edelsteinbaum“ und das „lebende Ich“, die Einheit der „festen, diamantenen Glieder“ ist [4]).

In all diesen Texten ist eine Fortführung der Lehre von der *συνάρθρωσις τοῦ λόγου* zu erblicken. Man wird die begrenzte Zahl der Elemente oder Glieder in den Manichaica und Hermetica, bei Philo und Porphyrius der unbegrenzten Zahl in diesen Stücken entgegenstellen. Aber das läßt sich verständlich machen; ja, es ist sogar mit Notwendigkeit als Entwicklung zu erwarten, wenn anders die Reitzensteinsche Konstruktion richtig ist. Es ist logisch, daß der Welt-Gott durch eine bestimmte Anzahl von Elementen oder Kräften, vergeistigt: durch Tugenden, körperlich konstituiert wird. Nicht aber ist es das beim Urmenschen als der Einheit aller Seelen. Sofern auch die Seelen „Kräfte“ sind und als Himmelsteile „Tugenden“, kann eine Übertragung der Vorstellung vom Aion auf den Urmenschen erfolgen; logisch ist es nun aber, daß dabei die Elemente durch die Pneumatikoi ersetzt werden und damit die vorher feste Zahl der „Glieder“ ins Unbegrenzte steigt, sofern auch die den Urmenschen konstituierenden Seelenkräfte im Gegensatz zu den Elementen des Weltgottes unbe-

---

[1]) Vgl. Epiphanius Haer. XXVI 13, 2; auch XXVI 3, 1.

[2]) Gressmann VI 15.

[3]) c. 121 (Bonnet II 230 f.).

[4]) A. a. O. S. 109 f., 120 u. a.

grenzt sind. Die in den Manichaica und Hermetica, bei Philo und Porphyrius erhaltene Darstellung ist in der Mitte zwischen Aion-Gedanken und Urmensch-Idee stehen geblieben: Sie hat die Elemente der sinnlichen Welt durch Tugenden ersetzt, aber noch nicht wiederum die Tugenden mit den im Urmenschen geeinten Pneumatikoi identifiziert.

Wie im vorigen Abschnitt eine Reihe von Stellen angeführt wurde, die den *σῶμα*-Mythos, vom Haupt her interpretiert, tradierten, so in diesem eine Anzahl von Texten, die ihn von seinen Gliedern aus verstehen.

Die beiden Gesichtspunkte des Hauptes und der Glieder sind so stark betont, daß in beiden Fällen der „Leib" als solcher kaum erwähnt wird. Daß er faktisch auch zu der Glieder-Vorstellung gehört, zeigt Eclogae propheticae 56, 1–3: Im Zusammenhang mit der Auffahrt des Urmenschen wird berichtet, daß er sein *σῶμα* in der Sonne niedergelegt habe. Unter diesem Leibe verstehen nun einige die Kirche als den „Stamm der Seelen" oder den „Samen": *ἓν γὰρ σῶμα οἱ πάντες ἐκ τοῦ αὐτοῦ γένους τὴν αὐτὴν πίστιν καὶ δικαιοσύνην ἑλόμενοι εἰς τὴν αὐτὴν ἑνότητα ἀποκαταστησόμενοι. ἀλλ᾿ οἳ μὲν ὡς κεφαλή, οἳ δὲ ὡς ὀφθαλμοί, οἳ δὲ ὡς ὦτα, οἳ δὲ ὡς χεῖρες, οἳ δὲ ὡς στήθη, οἳ δὲ ὡς πόδες ἐν ἡλίῳ τεθήσονται φωτεινοί* . . . Hier spielt das Haupt dem Leibe gegenüber keine besondere Rolle; es ist vielmehr als ein Glied neben andern verstanden. Der Glieder-Gedanke beherrscht, ganz ursprünglich und sinnlich gefaßt, den Text, und dieses so, daß ihre Einheit der Leib des Urmenschen ist.

Es ist wieder in der Wandlung vom Aion-Mythos zum Urmenschen-Mythos begründet, daß Haupt und Glieder im Gegensatz zum Leibe so stark betont werden. Im Aion-Mythos war dieses wesentlich, daß die ganze Welt als ein Leib im Aion aufging. In der Gnosis ist die Spannung zwischen Urmensch und Erlöser konstitutiv. Sofern es nun jeweils mehr auf den „Erlöser" ankommt, wird dieser als das Haupt herausgestellt; sofern jedoch die Seelenkräfte des Urmenschen im Vordergrunde stehen, wird der Gliedergedanke mehr betont.

Es scheint, daß dieser sachlich verschiedene Aspekt sich auch eines historisch anders modifizierten Mythos bedient hat. Fast überall, wo dem „Haupte" besondere Bedeutung zukommt, scheint der Leib sich nicht ursprünglich aus „Gliedern" zusammenzusetzen, sondern aus übereinander gelagerten „Schichten", deren höchste eben das Haupt

ist. Wenn nun die Gesamtheit dieser „Schichten“ als ein Körper gefaßt wurde, ist es verständlich, daß die „Schichten“ wiederum mit „Gliedern“ identifiziert wurden. Der Gliedergedanke scheint aber seinerseits ursprünglich in der Lehre von der *συνάρθρωσις τοῦ λόγου* zu Hause zu sein, in der das Haupt keine Rolle spielt, sofern es hier eben nur auf die Vereinigung der Glieder zu dem einen Leibe ankommt. Wenn in Eclogae 56 doch das Haupt — wenn auch nun in anderer Bedeutung als in den früher erwähnten Texten — vorkommt, so mag das eine sekundäre Vermengung sein; eine solche liegt dann auch Ode Salomonis 17,14 ff. vor, wo es heißt: „Sie scharten sich zu mir und wurden erlöst; denn sie wurden meine Glieder und ich ihr Haupt.“

ε. Die gnostische *εἰκών* und der *σῶμα*-Mythos.

Das soeben Ausgeführte erhält eine weitere Klärung von der dritten Modifikation des Mythos durch den gnostischen *εἰκών*-Gedanken.

Wie nämlich schon bei Philo der menschliche Nous ein *μίμημα* der göttlichen *εἰκών*, des Logos, ist und nach dem *ἀρχέτυπος* Sehnsucht trägt [1], so begegnen auch sonst Vorstellungen von dem im Himmel thronenden Abbild der Seele, das sich dereinst mit ihr vereinen soll. Zumal die sogenannten mandäischen Totenliturgien des Linken Ginza sind voll davon. Dort heißt es z. B. [2]: „Ich gehe meinem Abbild entgegen und mein Abbild geht mir entgegen. Es kost mich und umarmt mich, als kehrte ich aus der Gefangenschaft zurück.“

Dieses Abbild ist zugleich der „Löser“: „Ist mein Maß voll, dann kommt der Löser. Wenn der Löser kommt, löst er mich und führt mich zum Lichtort [3]“. Reitzenstein hat diese Abbild-Lehre bis in den Iran zurückverfolgt und insbesondere auf den 22. Yast aufmerksam gemacht, in der das „Lichtselbst“ als schöne Jungfrau der Seele des Frommen entgegenkommt; es ist durch ihre guten Gedanken, Worte und Werke schön geworden, also wirklich das himmlische Abbild der Seele. Mit ihr vereinigt, wird es im Himmel wie Ohrmazd verehrt [4]. Bei Mani ist diese Lehre von der Lichtjungfrau weitergeführt [5]. Sie ist dort die „Erlöserin“ [6] und mit dem Urmenschen identisch [7].

[1] leg. alleg. II 4 f.; vgl. de spec. leg. I 81.
[2] Ginza 559, 29 ff.
[3] Ebenda 569, 25 ff.
[4] Vgl. Mysterienrel., S. 280.
[5] Vgl. Reitzenstein, Iranisches Erlösungsmysterium, S. 28 f.
[6] Im Mandäischen war es der „Löser“.
[7] Vgl. S. 72 Anm. 2.

Wie bei Philo also der Logos, ist hier der Urmensch oder der Erlöser die *εἰκών* der Seele. Natürlich wird nicht überall, wo vom Abbild die Rede ist, dieser Gedanke bis zur letzten Konsequenz verfolgt. Er begegnet auch in individuellerer Fassung z. B. in der 1 Kor 15, 29 exegesierenden Engellehre der Exerpta ex Theodoto[1]). Dort sind wir Teile der Engel, und zwar als der „zerstreute Samen" *τὰ θηλυκά*, sie aber *τὰ ἀρρενικά*. Unserer körperlichen Zusammensetzung wegen sind wir tot; das „Männliche" aber hat am Körper keinen Anteil und lebt. *ἐγειρόμεθα οὖν ἡμεῖς, ἰσάγγελοι τοῖς ἄρρεσιν ἀποκατασταθέντες, τοῖς μέλεσι τὰ μέλη, εἰς ἕνωσιν*. Jeder hat seinen besonderen Engel, der für ihn, den Toten, zuvor getauft wurde, damit auch er getauft, zur himmlischen Erlösung in das Pleroma eingehen könnte. Eine andere Stelle[2]) erklärt die Vorstellung weiter durch die Aussage, diese Engel seien von Jesus bei seiner Erniedrigung mitgeführt *εἰς διόρθρωσιν τοῦ σπέρματος*. Sie sind nun in der oben geschilderten Weise mit uns verbunden und bitten für uns. Aber ihre Bindung an uns hält sie noch von ihrer und unserer himmlischen Heimat zurück, da sie ohne uns nicht wieder dahin zurückkehren können.

Die ganze Lehre steht auffällig in Berührung mit dem früher[3]) wiedergegebenen Stück aus dem „Unbekannten altgnostischen Werk". Dem Logos-Demiurgos entspricht hier Jesus, den Kräften dort die Engel hier. Wie dort von der Vereinigung der Glieder der Kräfte, wird hier von der Vereinigung der Glieder der Engel gesprochen. Gleichzeitig sind dort die Kräfte, hier die Engel selbst „Glieder" genannt. Wie dort die Kräfte mit ihren Gliedern, der Zerstreuung Israels, im Logos gefestigt und im Alleinen geeinigt werden, so hier die Engel mit ihren Gliedern, dem „zerstreuten Samen", im Pleroma. Eine solche Berührung ist nicht zufällig. Damit fällt in die Verworrenheit jenes Stückes Licht: Die Kräfte sind ebenso wie die Engel die himmlischen Gegenbilder der Pneumatikoi, die diese einholen müssen. Als *λόγοι* der *ἀπαγγελία τοῦ ὄντος*[4]) sind ja die Engel nach den Excerpta „männlicher" Natur. Umgekehrt wird aus dem altgnostischen Werk für die Excerpta deutlich, daß die Pneumatiker zusammen mit den Engeln das Pneuma bzw. den mannweiblichen Aion bilden, der als ein Leib vorgestellt wird, da in beiden Versionen der Glieder-Gedanke eine Rolle spielt. Dieser „Leib" ist das Pleroma[5]), in dem Seele und „Ab-

[1]) 21, 1—3; 22, 1—6. [2]) Ebenda 35, 1—4. [3]) S. 78.
[4]) Excerpta 25, 1. [5]) Ebenda 21, 3.

bild" vereinigt werden. Diesen Sinn hat es offenbar, wenn das Verhältnis der Engel zu den Seelen in Analogie zu dem von Mann und Weib, also als Syzygie, verstanden wird [1]) und wenn es dann heißt, das Pleroma entstehe *ἐκ συζυγίας*, die *εἰκών* aber *ἀπὸ ἑνός* [2]).

Im *σῶμα*-Mythos verbinden sich also *εἰκών*-Lehre und die Lehre von der Sammlung des Logos. Das beweisen aufs deutlichste auch die von Waldschmidt und Lentz herausgegebenen Texte.

Denn das „Lebende Ich", das zugleich Weltbaum und Urmensch und Erlöser sein kann und in sich die „festen, diamantenen Glieder" vereint, ist natürlich nichts anderes als die *εἰκών*. Es kann gepriesen werden: „Gesegnet bist du göttliches Licht-Ich, Waffe und Kraft, Ich und Körper des Lichtvaters, Weg" [3]). Und von ihm kann es heißen, daß es „alle subtilen Glieder wieder belebt" [4]).

In merkwürdiger und doch aus der Eikon-Theologie her verständlicher Doppelung steht in denselben Texten neben diesem kosmischen „Lebenden Ich" das individuelle Abbild des Licht-Ichs, zu dem die Seele in gleicher Weise betet [5]). Wichtig ist, daß dieses individuelle „Licht-Ich" zugleich als „transzendenter Körper" mit einzelnen Gliedern vorgestellt wird [6]).

Von da aus versteht sich nun auch das bekannte Stück aus der sogenannten Mithrasliturgie, in welcher der Myste zu den himmlischen Ebenbildern seiner irdischen Elemente und, himmlische und irdische Elemente zusammenfassend, zu seinem „vollkommenen Körper" betet: *Γένεσις πρώτη τῆς ἐμῆς γενέσεως, ἀρχὴ τῆς ἐμῆς ἀρχῆς πρώτη, πνεῦμα πνεύματος τοῦ ἐν ἐμοὶ πνεύματος πρῶτον, πῦρ τὸ εἰς ἐμὴν κρᾶσιν τῶν ἐν ἐμοὶ κράσεων θεοδώρητον τοῦ ἐν ἐμοὶ πυρὸς πρῶτον, ὕδωρ ὕδατος τοῦ ἐν ἐμοὶ ὕδατος πρῶτον, οὐσία γεώδης τῆς ἐν ἐμοὶ οὐσίας γεώδους πρώτη, σῶμα τέλειον ἐμοῦ τοῦ δεινοῦ τῆς δεινῆς διαπεπλασμένον ὑπὸ βραχίονος ἐντίμου καὶ δεξιᾶς χειρὸς ἀφθάρτου ἐν ἀφωτίστῳ καὶ διαυγεῖ κόσμῳ ἔν τε ἀψύχῳ καὶ ἐμψυχωμένῳ* [7]). Reitzenstein hat damit verglichen, daß nach Denkard VII, 2, 15–16 der geistige Leib Zarathustras viele tausend Jahre vor der Geburt des Propheten bereits im Luftraum gebildet und dann bei den Erzengeln geblieben sei [8]); er hat auch auf die Wurzel der

[1]) Ebenda.
[2]) Ebenda 32, 1 ff.
[3]) Vgl. S. 116; auch S. 99, 115 u. a.
[4]) S. 120; vgl. S. 100 u. a.
[5]) S. 115 f., 107.
[6]) Vgl. S. 107, 109 f. u. a.
[7]) Vgl. A. Dieterich, Mithrasliturgie, a. a. O. S. 3 f.
[8]) Mysterienreligionen, S. 280.

ganzen Eikon-Lehre aufmerksam gemacht, auf das persische Wort grev, das sowohl das Selbst des Menschen wie seine Seele wie das Lichtselbst und schließlich auch die Gesamtheit aller Lichtwesen als Gott umfassen kann [1]. Es ward ja auch schon in dieser Untersuchung deutlich [2], daß die *εἰκών* mit dem Urmenschen identisch sein kann und daß dann auch die Leib-Vorstellung von diesem so auf sie übertragen wird, daß sie die Einheit der Glieder ist. Dies gilt auf Grund unserer Texte zunächst individuell. Außer den Manichaica und dem Stück der obigen „Mithrasliturgie" kommt noch der pneumatische Lichtleib in Betracht, dessen Bildung die Rede der Kleopatra beschreibt [3], und eben dahin gehören auch die „Glieder" der Seele als der Eikon in Ode Salomonis 8_{16} und 21_{3} f.

Aber der „Leib" wird auch kosmisch gefaßt, weil Eikon und Urmensch identisch sein können. Alle verschiedenen „Licht-Ich" bilden zusammen das „Lebende Ich". Dieses Übergleiten aus der individuellen zur kosmischen Fassung läßt noch einmal eine Stelle aus den Johannes-Akten erkennen, nach der die Ähnlichkeit des himmlischen Lichtselbst täuschender genannt wird als die Ähnlichkeit eines Spiegelbildes [4]. Denn dieses Lichtselbst, das zugleich beim Erlösten schon der *ἔσω ἄνθρωπος* ist [5], ist *ὁ τῶν χρωμάτων χορός*; man hat in ihm die Ikonographie der Seele. Unter den Farben ist hier nach einem Topos die Tugendkette des Pneumatikers verstanden. Sie als das im neuen Menschen eigentlich Wirksame und ihn Konstituierende „erweckt" die niedergefallenen Glieder zu neuem Leben und alter Einheit. Es ist einsichtig, daß die Vorstellung von dem *χορός* der Tugenden als *εἰκών* nur auf Grund der früher behandelten Vorstellung von den Tugenden als Gliedern des Aion-Leibes möglich ist, zumal wenn einmal die Identität von Urmensch und Eikon als möglich festgestellt wurde. —

Nun kann als Abschluß und Zusammenfassung dieser Entwicklung die Lehre von den Gotteskräften im Hirten des Hermas herangezogen werden. Nach Vis. III 8, $_{2}$ ff. stehen sieben Frauen um den Turm und tragen ihn. Sie haben *ἐνέργειαι* und *δυνάμεις* d. h. aber: sie sind selbst Kräfte, wie denn das auch aus ihren Namen hervorgeht: Glaube, Enthaltsamkeit, Lauterkeit, Unschuld, Heilig-

[1] Ebenda S. 279 Anm. 1 und 2. [2] Vgl. S. 81.
[3] Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1919, S. 17 f.
[4] c. 29 (Bonnet I, S. 166 f.).
[5] Vgl. dazu Schlier, Christus und die Kirche, S. 35, Anm. 2.

keit, Weisheit und Liebe. Eine jede ist die Tochter der vorangehenden, also ihre Emanation. Zusammen bilden sie, wie Dibelius in seiner Auslegung bemerkt [1]), das „in solcher Literatur geläufige literarische Schema der Kette“, wofür ein *κρατοῦνται* und *ἀκολουθοῦσιν* charakteristisch ist. —

Etwas modifiziert läßt Sim. IX 12 Jungfrauen das Tor im Felsen umgeben und den Turm auf dem Felsen bewachen [2]). Sie heißen: Glaube, Enthaltsamkeit, Kraft, Geduld, Lauterkeit, Unschuld, Keuschheit, Freude, Wahrheit, Verstand, Eintracht und Liebe [3]). Ihnen stehen 12 Weiber in schwarzer Kleidung gegenüber. Sie müssen die zum Bau unbrauchbaren Steine forttragen [4]). Doch erweist sich das als sekundär, wenn es an anderer Stelle [5]) von ihnen heißt, daß sie die Menschen verführen und zum Bau untauglich machen. Es sind also, was auch aus ihren Namen [6]) hervorgeht, die aus den Hermetica bekannten und den Tugenden gegenübergestellten Laster. Das kosmische Schema ist deutlich: die 7 bzw. 12-Zahl entspricht den Planeten bzw. den Tierkreiszeichen. Wenn von den 12 Jungfrauen die 4 ersten an den Ecken, die übrigen zu je 2 in ihrer Mitte stehen, hat das bei Hermas keinen Sinn, wohl aber in einer kosmologischen Betrachtung, in der 4 Geister an den 4 Ecken der Welt stehen. Es sind ursprünglich, wie in Sim. IX 2, 5 noch durchbricht, Himmelsträgerinnen. Im Hirten des Hermas bauen und bewachen sie die Kirche, die an Stelle der Welt getreten ist [7]).

Ein neues Mythologen erscheint, wenn IX 15, 2 die Jungfrauen *ὀνόματα* genannt werden und es dann heißt: *πάντα τὰ ὀνόματα ὁ φορῶν καὶ τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ δυνήσεται εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν.* Der Gottessohn scheint hier ganz unvermittelt aufzutauchen, und doch nicht sinnlos für den, der den gnostischen Zusammenhang erkennt: Die *ὀνόματα*, die nach Vis III 8 zugleich *δυνάμεις* sind, bedürfen einer Zusammenfassung, wie in Hermet XIII der Logos die 10 Gotteskräfte eint. Der Gottessohn ist also offenbar der höchste Aion, dem 12 Unteraione als *ὀνόματα* [8]) und *δυνάμεις* [9]) unterstehen, indem sie ihn zugleich

[1]) Appendix zu Lietzmanns Handbuch zum NT., S. 472.

[2]) IX 2—3. [3]) IX 15. [4]) IX 9, 5.

[5]) IX 13, 8 f. [6]) IX 15, 3. [7]) IX 15, 1.

[8]) *ὄνομα* als Aion-Name; vgl. K. Müller, Beitr. z. Verst. d. val. Gnosis, a. a. O. S. 180 f.

[8]) Zu *δύναμις* als Aion-Name vgl. ebenda S. 181 f.; Schlier, Christus und die Kirche, S. 6 Anm. 2.

i n s e i n e r G e s a m t h e i t k o n s t i t u i e r e n. So wird von Christus als dem dreizehnten gesagt, was von dem Ganzen gilt: Sein *ὄνομα* ist *μέγα καὶ ἀχώρητον* und trägt den Kosmos [1]).

Eine dritte, die vorigen Ausführungen bestätigende Analogie begegnet Sim IX 6, 1. Hier sind die Jungfrauen durch 6 Engel ersetzt worden, welche die Leiter des Baues sind. In ihrer Mitte steht als siebenter, an Wuchs auch den Turm noch überragend, der Christus. Auch hier ist er offenbar ursprünglich der die Engel umschließende Aeon. Ist so das Verhältnis der Kräfte zum Christus als das der „Glieder" zum Gesamtaion geklärt, bleibt noch das Verhältnis der Kräfte zu den einzelnen Christen zu bestimmen.

Es wird IX 15, 2 als *φορεῖν* der *ὀνόματα* gekennzeichnet. Und das wird in IX 13, 1 ff. erläutert: Die Jungfrauen sind hier mit heiligen Geistern identifiziert und verleihen den Gläubigen ihr Gewand. Dieses „Gewand" aber ist, wie ausdrücklich festgestellt wird [2]), ihr Name selbst. Und da die Jungfrauen die „Kräfte" des Sohnes Gottes sind [3]), ist es auch ihre Kraft [4]) und damit zugleich die des Sohnes Gottes [5]). Denn, wie der Gottessohn ihre Namen trägt, so muß auch dieser Jungfrauen Namen tragen, wer des Gottessohnes Namen trägt [6]). Die Jungfrauen verleihen also mit ihrem Gewand, Namen und ihrer Kraft sich selbst zum Tragen und in und mit ihnen trägt man den Christus als ihre Gesamtheit.

Es ist derselbe Gedanke, wenn man in den Excerpta aufgefordert wird *θεοφόρον γίνεσθαι προσεχῶς ἐνεργούμενον ὑπὸ τοῦ κυρίου καὶ καθάπερ σῶμα αὐτοῦ γινόμενον* [7]). Was aber das Ergebnis dieses „den Gott Tragen" ist, läßt sich mit dem oben angezogenen 29. Kapitel der Johannes-Akten sagen: *καὶ ὅλος ὁ τῶν χρωμάτων χορὸς ὁ εἰκονογραφῶν σοῦ τὴν ψυχήν, καὶ καταβεβλημένα σου τὰ μέλη ἀνεγείρων ἤδη, τὰ δὲ ἐπηρμένα ὁμαλίζων.* D e n n , w a r d a s V e r h ä l t n i s d e r „K r ä f t e" z u m G o t t e s s o h n d a s d e r U n t e r a e o n e z u m G e s a m t a e o n , s o l ä ß t s i c h d a s z u d e n P n e u m a t i k e r n a l s d a s d e s „A b b i l d e s" z u r S e e l e b e s t i m m e n.

Dafür ist das in Sim IX 11 geschilderte Minnespiel charakteristisch, zu dem Dibelius [8]) und Bousset [9]) schon treffende Philoparallelen ge-

---

1) IX 14, 5. 2) IX 13, 3. 3) IX 13, 2.
4) IX 13, 4. 5) IX 13, 2. 6) IX 13, 3.
7) c. 27, 6. 8) Lietzmann-Appendix, S. 618.
9) Jüdisch-christlicher Schulbetrieb, a. a. O. S. 114 Anm. 1.

sammelt haben. Wie die Excerpta beweisen, die auch hier mit dem Hirten des Hermas parallel laufen, ist es ja die Eikon, mit welcher der Pneumatiker in Syzygie lebt.

Dann ist aber aufs klarste herausgestellt, wie sehr zum Aion-Begriff der Eikon-Gedanke in Beziehung getreten ist und wie wenig man den letzteren nur individuell betrachten darf. Mit der εἰκών trägt man zugleich den Gott, der Aion ist. Man ist man selbst, indem man zugleich der Aion selber ist. Und dieses „Zugleich" wird interpretiert im Gliedergedanken: Als erneuerter Mensch ist man dies so, daß man „Glied" ist. Der Eikon-Gedanke mündet in der Vorstellung vom Riesenleibe des Aion-Urmenschen.

ζ. Die „Gewand"-Vorstellung und der σῶμα-Mythos.

Eine Philoparallele zu der besprochenen Stelle aus den Johannes-Akten führt zu der vierten Modifikation des Leib-Gedankens: Hier wird dazu aufgefordert: *ἀποδυσάμενοι δὴ τὸν ἀνθηρὸν τοῦτον χιτῶνα τὸν ἱερὸν ἐνδυώμεθα ἀρετῶν ποικίλμασιν ἐνυφασμένον* [1]). Der Körper kann, das sahen wir schon früher [2]), mit einem Gewande verglichen werden. Das gilt nun auch für den neuen, himmlischen Leib. Bei Philo ist dieser Leib als Gewand vorgestellt, in den die bunten Farben der Tugenden eingewebt sind, d. h. er besteht aus den Tugenden, wie ja auch im Hirten des Hermas die Tugenden mit dem von ihnen verliehenen Gewande identisch waren. Dieses „Gewand" ist also die Eikon ganz in dem eben ausgeführten Sinne. Dann ist aber zu erwarten, daß die verschiedenen Bedeutungen von *εἰκών* sich hier wiederholen und zumal die kosmisch gefaßte Eikon-Vorstellung deutlicher wird. Das ist tatsächlich der Fall.

Eine kosmische Gewand-Vorstellung ist schon für den Orphiker Pherekydes bezeugt, nach dem Zeus ein Riesengewand webte und darein die Erde und den Okeanos und das Haus des Okeanos stickte [3]). Nur ist dieser Gedanke durch die Gnosis genau so modifiziert worden, wie der orphische Gedanke vom Leibe des Aion. Die Gnosis läßt das Mythologem vom Gewande innerhalb von eschatologischen Zusammenhängen auftreten.

---

[1]) de somn. I 224 f. [2]) In der Stoa und bei Philo, vgl. S. 40 und 45.
[3]) Vgl. Kern Nr. 192 S. 218 f.

So wird z. B. Johānā bei seinem Tode von Manda d'Haije das „Kleid aus Fleisch und Blut" abgestreift und ein „Gewand des Glanzes" angezogen [1]). Schon dieses, daß das neue Gewand immer wieder als ein Kleid des Glanzes, des „leuchtenden Feuers" [2]), des Lichtes [3]) bezeichnet wird, ist kennzeichnend: Diese Kleidung gehört der neuen Welt an. Der Tod und die Himmelfahrt sind ihre Voraussetzungen: „Ich ließ die Torheit auf der Erde liegen, indem ich sie auszog und von mir warf. Der Herr erneuerte mich durch sein Kleid und schuf mich durch sein Licht", heißt es Ode Salomonis 11, 10. Von Hibil sagt die Seele: „Er bekleidete mich mit einem Gewande des Glanzes und holte mich mit Gepränge aus der Welt [4])". Der „Seelenfischer" [5]) spricht: „Ich werde meine Freunde erretten, sie emporbringen und in meinem Schiffe aufrichten. Ich werde sie mit Gewändern des Glanzes bekleiden und mit teurem Licht bedecken." Apulejus erhält die „Olympiaca stola" erst nach symbolisierter Himmelfahrt. Darin wird deutlich, daß der Kult jene eschatologischen Ereignisse vorwegnehmen kann, entsprechend der Tatsache, daß die *εἰκών* mit ihren Tugenden schon jetzt der *ἔσω ἄνθρωπος* ist. So kann es in Anlehnung an die Eikon-Theologie heißen: „Eines neuen Wesens Antlitz und Gestalt empfing ich, ging darin ein und ward erlöst" [6]). Wie die *εἰκών* im Himmel „verborgen" auf die Seele wartet, so wird auch das Gewand „verborgen" genannt [7]). Werden doch im *ἄνω κόσμος* die *ἐνδύματα παραμόνα καὶ μὴ παλαιούμενα* aufbewahrt [8]).

E i k o n - L e h r e u n d G e w a n d v o r s t e l l u n g v e r b i n d e n s i c h a u c h s o, d a ß z. B. d i e L i c h t j u n g f r a u d a s G e w a n d b r i n g t [9]) o d e r d a ß d a s G e w a n d a l s K l e i d d e r h i m m l i s c h e n P f l e g e r b e z e i c h n e t wird: „Die Rede meiner verborgenen Pfleger höre ich, die wundersam, gesegnet und gefestigt sind. Ich glänze durch ihr Gewand und bin weise durch ihre Weisheit" [10]).

Damit ist aber schon ausgesprochen, daß das Gewand von der Seele mit andern geteilt wird. Aus den Excerpta und dem Hermashirten

---

1) Ginza 193, 26.
2) Ebenda S. 252, 11 ff.; vgl. Kern S. 219.
3) Ginza, S. 8, 35 ff.; 11, 8 ff.
4) Ebenda S. 500, 32 ff.
5) Johannesbuch der Mandäer, S. 154, 11 ff.
6) Ode Sal. 17, 4.
7) Ginza 460, 26 u. a.
8) Thomasakten 36 (Bonnet II 153); vgl. Asc. Jes. 8, 14; 9, 26 u. a.
9) Reitzenstein, Mysterienreligionen, S. 179.
10) Ginza 491, 12 ff.

ergibt sich die Möglichkeit, es als die himmlische Natur der „Pfleger“ zu verstehen, mit denen es sich als mit seinen Ebenbildern bzw. Erlösern vereint.

So sagt das „große Leben“ vom Erlöser: „Der Auserwählte, Reine ist unser reines, gesichertes Gewand“ [1]). Oder der „Schatz des Lebens“ spricht: „Das Gewand des Gewaltigen bin ich, und ein jeder, der mich anzieht, freut sich und ist wohlgemut; wer mich anzieht, erhält Wohlgeruch und wird herrlicher als alle Welt“ [2]). Was dieses Anziehen des Erlösers bedeutet, geht aus dem Spruch hervor: „Er ward mir gleich, daß ich ihn begreife, an Gestalt erschien er mir gleich, daß ich ihn anziehe. Wie meine Natur ward er, daß ich ihn begriffe und wie meine Gestalt, daß ich nicht von ihm wiche“ [3]).

Das bedeutet, *wie und weil Urmensch-Erlöser und Eikon zusammenfallen können, so auch Urmensch-Erlöser und Gewand*. Wie im Erlöser-Eikon die Seele aufgeht, kann der „Helfer“ zu ihr sprechen: „Du bist mein Abbild, dich will ich emporheben und in meinem Gewande bewahren“ [4]).

Und wie der Erlöser mit dem Urmenschen identisch ist, so wechselt das Gewand mit dem Stamm der Seelen: Die Verschwörung der Planeten gegen Hibils „Stamm“ richtet sich zugleich gegen sein Gewand [5]). Von solcher Identität aus werden auch Manda d'Haijes Worte gegen die Planeten verständlich: „Ihr Bösen und Lügner! Alle (Dinge) will ich loslassen, nur mein Gewand werde ich nicht loslassen, das man brachte und unter euch warf“ [6]). Als mit dem Urmenschen bzw. dem Stamm der Seelen identisch, ist dieses Gewand natürlich „wundersam und endlos“ [7]) oder „ausgedehnt und alle Welt überragend“ [8]).

Erinnern wir uns nun der Gleichung: Gewand = Körper, *so liegt hier unbestreitbar der Gedanke vom Riesenleibe des Aion in gnostischer Übertragung vor*. Das läßt sich noch so erhärten, daß dieses weltweite Gewand nicht nur gnostisch die Seelen umfassen kann, sondern auch nach einer älteren Vorstellung alle Elemente und Weltteile in sich begreift.

So zieht bei *Philo* der älteste Logos des Seienden den Kosmos wie ein Kleid an, sofern er ja *δεσμὸς τῶν πάντων* ist und alle Teile zu-

---

[1]) Mand. Liturgien, S. 252 f.

[2]) Joh.-Buch d. Mand., S. 205, 12 ff.

[3]) Ode Salomonis 7, 4 ff.

[4]) Ginza 461, 31 ff.

[5]) Ebenda 259, 1 ff.; 263, 21. 31.

[6]) Ebenda 374, 13 ff.

[7]) Ebenda 68, 26 ff.; 79, 5 ff.

[8]) Ebenda 82, 35 ff.

sammenhält: *πάντα καὶ σφίγγει κωλύων αὐτὰ διαλύεσθαι καὶ διαρτᾶσθαι* [1]). Noch schärfer aber spricht sich das gleiche Motiv in dem Unbekannten altgnostischen Werk aus: „Danach stellte die Mutter ihren erstgeborenen Sohn auf ... Und sie gab ihm ein Kleid, um in ihm alles zu vollbringen, und in ihm sind alle Körper: der Körper des Feuers und der Körper des Wassers und der Körper des Windes und der Körper der Engel und der Körper der Erzengel und der Körper der Kräfte und der Körper der Mächtigen und der Körper der Götter und der Körper der Herren, mit einem Worte: in ihm befinden sich alle Körper, damit niemand ihn hindere, nach oben zu gehen oder nach unten zu der Unterwelt zu gehen [2]). Das Gewand, das hier mit dem Riesenleibe des Urmenschen identisch ist, ist das allumfassende Pleroma des Aions.

Von der Identität von Gewand und Erlöser-Urmensch aus läßt sich eine Frage des Perlenhymnus in den Thomasakten beantworten. Hier wird der Prinz nämlich von einem königlichen Seidenstoff in die Heimat geleitet. Es ist *ἡ εἰκὼν τοῦ τῶν βασιλέων βασιλεὺς ὅλη δι' ὅλην*. Als der Prinz es anschaut, erkennt er wie in einem Spiegel [3]) zugleich sich selbst und die Überbringer des Gewandes und erblickt, daß er mit diesen als mit Teilen desselben Ganzen verbunden ist. Durch das ganze Kleid gehen Zuckungen der Gnosis, und es vermag zu reden. Als der Prinz sich darin einhüllt, wird er davon gänzlich bedeckt und alsbald in das Land des Friedens emporgehoben [4]).

Mit diesem Kleide ist nicht der pneumatische Individualleib des Prinzen gemeint; der empfängt ihn, wieder als Gewand gedacht, erst an der Grenze der Heimat. So hat Reitzenstein es zunächst aus einem Erscheinungstypos der Isis erklären wollen [5]), in dem man ihre Stimme hört und ihr Gewand, nicht aber sie selbst, sieht. Auch hier sollte der Gott hinter dem Gewande verborgen gedacht sein. Aber die Lösung liegt viel näher: Das Gewand ist der Urmensch selbst als Eikon [6]). Er

[1]) de fuga et inventione 110—12.

[2]) C. Schmidt, Pistis Sophia, S. 357, 12 ff.

[3]) Vgl. dazu Ode Sal. 13: „Siehe, unser Spiegel ist der Herr; so öffnet die Augen, beschaut euch darin, und erkennt, wie euer Antlitz aussieht."

[4]) c. 112 f. (Bonnet II 223 f.).

[5]) Zwei hellenistische Hymnen, a. a. O. S. 186.

[6]) Im Iranischen Erlösungsmysterium, S. 73, weist Reitzenstein auf Manda d'Haije.

ist ja des höchsten Gottes Ebenbild, er der Führer der Seele zur Heimat. Er läßt den Menschen, die sich und die andern in ihm wie in einem Spiegel schauen, Gnosis zuteil werden, weil er ihre Gesamtheit ist und sie so über sich selbst und die Welt aufklären kann. Er umfängt den einzelnen als Teil seiner selbst völlig und verhilft ihm schließlich zu dem Himmelskleide [1]).

Ward bisher die Identität von Riesengewand und Riesenleib des Urmensch-Aion immer nur indirekt belegt, so können wir zum Schluß noch einen direkten Beweis für sie erbringen.

Im Johannesbuch der Mandäer S. 83 18 ff. heißt es: „Das Gewand, das das erste Leben Adam, dem Manne, gegeben hat, das Gewand, das das erste Leben Râm, dem Manne, gegeben hat, das Gewand, das das erste Leben Surbai, dem Manne, gegeben hat, das Gewand, das das erste Leben Sum bar Nû gegeben hat, hat es jetzt dir gegeben. Es hat es dir gegeben, Jahja, damit du emporsteigest und mit dir emporsteige . . . (Reitzenstein ergänzt [2]) sicher richtig: „dein Stamm"). Das mangelhafte Haus wird in der Einöde zurückgelassen werden."

Zu der Lehre vom Mit-Emporsteigen des Stammes gibt das „Buch des Herrn der Größe" in seinen eschatologischen Ausführungen die Erklärung: Mit jedem „Haupte" einer Generation steigt alles, was unter seiner Verkündigung stand, empor [3]). Daß dann die Welt zerfällt, sahen wir schon früher [4]). Ebenso, daß im Gewand „Haupt der Generation" und „Stamm" verbunden sind. Merkwürdig an dieser Stelle ist aber die Übertragung des Gewandes von einem Gesandten auf den anderen. Sie findet sich häufiger, z. B. wenn gesagt wird, daß Sitil und Anos „im selben Gewand lebenden Feuers" stehen [5]), oder wenn es von dem letzteren heißt [6]), er sei „in diesem großen Gewande, in dem seine Brüder gewohnt hatten, das seine Brüder dem Anos anvertraut und seine Eltern ihn damit gerüstet hatten".

Reitzenstein [7]) und Bousset [8]) haben damit die Lehre der Pseudoklementinen verglichen, nach welcher der göttliche

[1]) Das Kleid des Erlösers ist nach Pistis Sophia 10, 19 ff. das Mysterium der Einheit aller Gliedergenossen im Urmenschen.

[2]) Das mandäische Buch des Herrn der Größe, Heidelberger Sitzungsber., phil.-hist. Kl. 1919, S. 49.

[3]) Ginza 27, 25 ff.

[4]) Vgl. S. 58.

[5]) Ginza 259, 31 ff.

[6]) Ebenda 261, 12 ff.

[7]) Das mändäische Buch des Herrn der Größe, S. 49.

[8]) Hauptprobleme der Gnosis, S. 172 f.

Prophet die Gestalt Adams und danach noch sechs weitere Gestalten — als letzte die des Christus — angenommen hat. Und ebenso begegnet dieselbe Vorstellung bei den Elkesaiten: Christus ist schon in Adam und den Patriarchen gekommen *ἐνδυόμενος τὸ σῶμα ... ὁ αὐτὸς ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἦλθεν καὶ αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ 'Αδὰμ ἐνεδύσατο* [1]).

In unserm Zusammenhang ist deutlich der Leib Adams verstanden als das Gewand des Urmenschen und mit diesem oder dem „Stamm der Seelen" identisch. Wenn das Haupt bzw. der Erlöser einer Generation dieses Gewand anzieht, dann nimmt er die gefangenen Seelen in sich auf und bringt sie empor. Das eben ist das Mysterium auf dem Kleide des Erlösers, das in der Pistis Sophia [2]) so aufgelöst wird: „O Mysterium, welches draußen in der Welt ist, um dessentwillen das All entstanden ist, — dies ist der gesamte Ausgang und der gesamte Aufgang, welches alle Emanationen und alles darin Befindliche emaniert hat, und um dessentwillen alle Mysterien und alle ihre Örter entstanden sind, komme herauf zu uns; denn wir sind deine Gliedergenossen, wir aber alle mit dir selbst, wir sind ein und dasselbe".

Christus hat das Adam-*σῶμα* angezogen, das der Urmensch selbst ist [3]) und das auch in einem lateinischen Fragment des sogenannten slawischen Henoch [4]) und in der Interpolation eines südslawischen Textes des Adambuches [5]) noch als die ganze Welt umfassend dargestellt ist. Damit ist der Christus für die Gnosis zum „erlösten Erlöser", zum Urmensch-Erlöser geworden. In seinem Leibe erfaßt er als Aion die Seelenkräfte der ganzen Welt; sein als Gewand vorgestellter Leib ist der „Stamm der Seelen".

In vierfacher Modifikation hat sich die ursprünglich indoiranische Vorstellung vom Leibe des Welt- und Ewigkeitsgottes in der Gnosis durchgehalten. Und zwar zerfallen sachlich diese vier Modifikationen in zwei Schemata: Auf der einen Seite wird der Leib, der in beiden Fällen der „Stamm der Seelen" ist, von dem ihn er-

---

1) Epiphanius Haeres. 30, 3; 53, 1.   2) S. 10, 19 ff.

3) Vgl. Luise Troje, Adam und Zoe, a. a. O.

4) Vgl. Max Förster, Adams Erschaffung und Namengebung, Arch. f. Religionswiss., 1908, S. 479 ff.

5) Vgl. Denkschriften d. Bayr. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1893, S. 60.

lösenden Haupte aus betrachtet. Auf der andern Seite dominiert die Glieder-Vorstellung. Die Einheit und das Leben des Leibes ist hier nicht im „Haupte“ lokalisiert, sondern in dem das *κεφαλή*-Schema ersetzenden Gedanken von der Eikon bzw. dem Gewande als der pneumatischen Leibeinheit selber gegeben.

Wie auf Grund der gnostischen „Körper“-Vorstellung geschlossen wurde, *daß in der Gnosis das Faktum weltbildender „Geschichte“ in den Horizont des Daseins-Verständnisses gerückt sei*[1], so gilt das nun auch auf Grund der Analyse des Aionleib-Begriffes. Auch hier ist Leiblichkeit nicht mehr von der Möglichkeit aus verstanden, in ihr ein Instrument für die *ἔργα* zu besitzen. *Vielmehr ist sie die Realität des von außen her „Gehabtwerdens“.* Wie man als Körper der Sternenmacht unterworfen ist, so ist man auch im Erlöser nur Glied. Wie im A. T. wird damit die Existentialität des Leibseins erkannt: nämlich die Tatsache, daß der Einzelne niemals nur dies ist, sondern immer zugleich Anteil an einer „Welt“ hat. Diese Erkenntnis äußert sich z. B. darin, daß der für das Griechentum so wesentliche, das Individuum begrenzende Form-Gedanke ebenso weggefallen ist wie die Betrachtung des Körpers als eines Organs. Der Mensch versteht sich leidend; die Kosmologie ist an Stelle der Anthropologie getreten[2], *und zwar in der Bedeutung einer Lehre vom Außerpersönlichen.* „Person“ und Einzelschicksal gibt es für die Gnosis nicht mehr.

Nun steht aber eine andere Seite dieser ersten gegenüber. Der Mensch ist Leib zugleich so, daß seine Körperlichkeit die unbrauchbare, hindernde Hülle, das Gefängnis der Seele, ist, in welcher der Mensch sein eigentliches Wesen nicht hat. Und auch im Erlöser ist man nur insofern Leiblichkeit, als der antike Mensch seine Existenz an die Substanz gebunden weiß. Die neue Leiblichkeit besagt im Grunde nicht mehr und nicht weniger, als daß man für die Seele eine andere Art der Existenz als bisher erwartet; sie ist ja auch nur die Verbundenheit der Seelen. D. h. aber: *die erkannte Existentialität des Leibes wird faktisch wieder aufgegeben.* An die Stelle eines wirklich „geschichtlichen“ Daseins-Verständnisses, das seine Leiblichkeit nun entschlossen erfaßt, tritt

[1]) Vgl. S. 59.

[2]) Vgl. dazu H. Odeberg, Die mandäische Religionsanschauung, Uppsala Universitets Aersskrift, 1930, S. 7 ff.

eine Metaphysik, die sie entwertet und beiseiteschiebt. Das vom Leibe „Gehabtwerden“ ist nur eine temporäre Erscheinung, der im Blick auf die zukünftige Entwicklung keine eigentliche Bedeutung zukommt. „Geschichte“ ist der Ablauf eines Entwicklungsprozesses, durch den die Seele frei wird. Die Mythologie verhilft dem Menschen von der Erkenntnis des im Leibe „Gehabtwerdens“ zu der Hoffnung der Befreiung.

Die griechische Dualität von Seele als *ἡγεμών* und Leib als *ὄργανον* hat einem unlösbaren Dualismus Platz gemacht., dessen beide Seiten nur mit Hilfe einer Spekulation, eben des Mythos, verbunden werden können. Die Mythologie ist das Ende der griechischen Anthropologie. Sie ist das notwendig, weil der Dualismus mit Notwendigkeit auf die griechische Dualität folgen muß. Eine Betrachtung, welche den Leib von seiner Vorfindlichkeit aus versteht und ihn seiner Vorfindlichkeit nach in Körper und Seele als Äußeres und Inneres zerteilt, kann weder jemals zugestehen, daß der „Körper“ als solcher der eigentliche Mensch sei, noch wird sie auf die Dauer leugnen können, daß auch die Körperlichkeit für den Menschen nicht nur von „organischer“, sondern von „existentieller“ Bedeutung sei. —

Anhang: σῶμα und σάρξ im nicht paulinisch bestimmten N. T.

Die an das N. T. zu richtende Frage ist die, ob es bei der Bildung seines *σῶμα*-Begriffes dem jüdischen Leibverständnis oder dem griechischen und eventuell gnostischen Körper-Gedanken gefolgt ist. Eine Unterfrage hat der Unterscheidung von *σῶμα* und *σάρξ*, allerdings nur bei den noch in jüdischer Tradition stehenden Schriftstellern des N. T. zu gelten.

Sehen wir von Paulus und den Deuteropaulinen ab, ist das befragbare Material außerordentlich gering geworden. Und von diesem Material sind weiter abzuziehen einmal die Stellen, an denen *σῶμα* unter Einfluß der LXX als „Leichnam“ [1]) verstanden wird, zweitens die Synoptikerparallelen. Stellen wir dann fest, daß aus der einen *σῶμα*-

[1]) Mt 27 52. 59, 27 58 Parr, Luk 17 37, 23 55, 24 3. 23, Joh.-Ev. 19 31. 38. 40, 20 12, Akta 9 40, Judas 9, Hebr 13 11.

Stelle [1]) im Joh.-Ev. in Anbetracht ihrer exegetischen Schwierigkeit nichts mehr zu entnehmen ist, daß die eine vorhandene „Petrus"-Stelle [2]) deutlich paulinisch beeinflußt ist und daß in der Apokalypse [3]) *σῶμα* nur einmal in der Bedeutung „Sklave" steht, bleiben zur Beantwortung unserer Frage nur noch die Synoptiker, der Jakobus- und der Hebräerbrief. Und auch hier kann man sich kurz fassen.

Hebr 10 5. 10 zitieren das A. T. Hebr 10 22 könnte man im Hinblick auf früher besprochene Stellen der LXX [4]), die vom Waschen des Leibes reden, aus jüdischer Tradition ableiten. Aber wenn man sieht, daß nach 13 3 das *σῶμα* das im besonderen der Trübsal Ausgesetzte ist und daß in 10 22 der Leib als das Äußere dem Herzen gegenübersteht, wird man doch eher hellenistischen Einfluß auf diese Stellen vermuten.

Die Synoptiker und Jakobus führen dagegen die at.liche Linie fort. Sie meinen den durch den Lebensgeist beseelten, ohne ihn toten [5]) Leib. Wohl gehört das Äußere zu ihm, z. B. Kleider [6]); aber er selbst ist mehr als das. Hat er doch noch eine Zukunft, wenn man ihn tötet. Diese Zukunft ist entweder die Hölle [7]) oder die Auferstehung [8]) bzw. die Himmelfahrt [9]). Der Leib ist gerade nicht, wie im Griechentum, ein Teil des Menschen, sondern steht den Teilen und Gliedern — nun nicht griechisch als Organismus — als ganzer Mensch, d. h. als Person gegenüber [10]). Die Blutflüssige merkt die Hilfe an ihrem Leibe [11]), d. h. an sich selbst. — Von hier aus sind wohl auch die synoptischen Abendmahlworte [12]) zu verstehn, zumal das Nebeneinander von „Leib" und „Blut" an die at.liche Zusammengehörigkeit von „Fleisch" und „Blut" erinnert. Jesus gibt im Abendmahl den Gläubigen seine Person. —

Während Jak 2 16 ganz in diesem Sinne unter den Bedürfnissen des Leibes die „persönlichen" Bedürfnisse gemeint sind, kann man Jak 3 2 nicht so einfach von der at.lichen Tradition aus verstehen. Wenn hier dem *ὅλον σῶμα* die Zunge als Teil gegenübertritt, so handelt es sich dabei um einen zitierten Topos der Diatribe [13]).

Eine Analyse des *σάρξ*-Gebrauches in den nichtpaulinischen Schriften des N.T. läßt auf

---

[1]) 2 21. [2]) 1 Pt 2 24. [3]) 18 13.
[4]) Vgl. S. 5. [5]) Jak 2 26. [6]) Mt 6 25 Par.
[7]) Mt 10 28 Par., 5 29 f. [8]) Lk 24 3. 23. [9]) Ebenda.
[10]) Mt 5 29 f., 6 22 f. Par., Jak 3 3. 6. [11]) Mk 5 29.
[12]) Mt 26 26 Par. [13]) Vgl. Dibelius, Jakobusbrief, 1921, S. 171 ff.

den ersten Blick erkennen, daß die Johannesschriften, die Petrusbriefe und der Hebräerbrief eine Einheit bilden, in der fast immer σάρξ und πνεῦμα einander gegenüberstehen als Charaktere des Irdischen und des Himmlischen, und zwar entweder als irdische oder als himmlische Stofflichkeit.

Ist hier der hellenistisch-gnostische Gebrauch augenscheinlich, so kann man die wenigen Stellen der Apokalypse[1]), die von σάρκες als der Fleischsubstanz schlechthin handeln, überhaupt nicht einordnen. Im übrigen N. T. beschränkt sich der Gebrauch von σάρξ ganz traditionell auf die Verwendung at.licher Zitate[2]) und der beiden Formeln πᾶσα σάρξ[3]) und σὰρξ καὶ αἷμα[4]), wie wir später auch bei Paulus die reine at.liche Tradition nur im Rahmen dieser drei Möglichkeiten wiederfinden werden. Eine Ausnahme ist Mk 14 38, ein zweifellos hellenistisches Stück, wie aus der Antithese von Fleisch und Geist hervorgeht. Im N. T. lassen sich — das ist unser Ergebnis — zwei Traditionen aufweisen, eine jüdische und eine hellenistische. Beide ermangeln aber persönlicher Eigenart und sind nur naive Fortführungen vorhandener Linien.

1) 17 16, 19 18. 21.
2) Mt 19 5 Par, Lk 3 6, Akta 2 17. 26, 1 Pt 1 24.
3) Mt 24 22 Par, Lk 3 6.
4) Mt 16 17.

B. DER LEIBGEDANKE IN DER ANTHROPOLOGIE DES PAULUS

I. Die traditionelle Exegese der paulinischen Anthropologie

At.liche und hellenistische Auffassung vom Leibe haben sich im Verlauf der Untersuchung immer schärfer in ihrer Gegensätzlichkeit herausgestellt. Wohin wird Paulus sich in seiner Anthropologie neigen?

Dem A. T. gegenüber fällt die Vielheit seiner anthropologischen Begriffe auf. Wie kann insbesondere ein gleichzeitiger terminologischer, also nicht naiver, Gebrauch der Begriffe σάρξ und σῶμα die at.liche Tradition fortsetzen? Die Fragestellung dem σῶμα-Begriff gegenüber erweitert sich somit auch auf den σάρξ-Begriff und wird sogar noch eine Untersuchung von πνεῦμα bei Paulus notwendig machen.

Mit Recht hat die Interpretation von σῶμα bei Paulus seit F. Chr. Baur diesen Begriff aus den Zusammenhängen von σάρξ und πνεῦμα verstanden. Baur [1]), Holsten [2]), Lüdemann [3]) sind es, die dieser Interpretation bis heute ihr Gepräge gegeben haben. Eine Analyse dieser so bestimmten Interpretation erübrigt sich, weil sie bereits von R. Bultmann [4]) gegeben ist.

Von vornherein ist man durch zweierlei gebunden:

Man weiß erstens nicht nur nicht um das Vorhandensein einer vorchristlichen Gnosis, die nunmehr neben Judentum und Griechentum in Beziehung zu Paulus zu bringen ist, sondern man versteht auch die Gnosis rein als Bildung griechischen Geistes, was natürlich auch die präzise Erfassung des Griechentums beeinträchtigt.

Zweitens aber steht man völlig im Banne hel-

---

1) Paulus 2. Aufl., 1866 f.; Vorlesungen über Nt.liche Theologie, Bibl. theol. Klassiker, Bd. 45, Teil 1, 1892.

2) Das Evangelium des Paulus, 1880 und 1898.

3) Die Anthropologie des Apostels Paulus, 1872.

4) Theologische Rundschau, 1929, Heft 1, S. 30 ff.

lenisch anthropologischer Tradition. Nicht einmal bei Holsten, der noch am stärksten die jüdische Tradition mit ihrer auf den ungeteilten Menschen gerichteten Anthropologie betont, wird der Blick für ein echtes Verständnis des A. T.s frei. Dessen Verkündigung wird verstanden von dem Gegensatz der Endlichkeit und Unendlichkeit, weltlicher Vergänglichkeit und göttlicher Ewigkeit her. Dieses Moment ist allerdings für den hebräischen „Fleisch"-Begriff belangreich; aber man darf dabei nicht stehen bleiben, will man בָּשָׂר nicht als naturhafte und vorfindliche Größe verstehen und damit griechische Dualität oder hellenistischen Dualismus in das geschichtliche Daseins-Verständnis des Fleischseins eintragen. Gerade das aber geschieht nun in der theologischen Interpretation. Daß eine so von Anfang an festgelegte Exegese auch die paulinische Anthropologie griechisch sehen muß oder in die größten Widersprüche gerät, wie Lüdemann Holsten gegenüber eindrücklich nachgewiesen hat, liegt auf der Hand.

Das bedeutet, daß σῶμα als „Form" und „Gestalt" oder als „Organismus" der Glieder verstanden wird. Sofern der Gegensatz von σάρξ und πνεῦμα sich „ethisch" vertieft, steht σῶμα „neutral" zwischen beiden und kann beiden zugehören.

Ist hier die Ansicht der Interpreten so einig, daß es der Einzelbelege überhaupt nicht bedarf [1]), *so differiert sie bei dem Verständnis von σάρξ und πνεῦμα.*

Hatte *Baur* als „Grundanschauung" der Anthropologie des Apostels festgehalten, „daß σάρξ der materielle Leib ist" [2]), als „das Menschliche in seinem Unterschied und Gegensatz zum Göttlichen", „als schwaches, sterbliches, endliches Wesen" [3]) und weiter als „Prinzip" dieser Endlichkeit gefaßt werden muß [4]), so verengte *Holsten* den Begriff des „Endlichen" auf das „Sinnliche": σάρξ ist „die lebendig sinnliche Materie", der als σάρξ bestimmte Mensch „ein Sinnenwesen, sinnliches Leben, sinnlicher Trieb, zuweilen sogar sinnliches Bewußtsein" [5]). Und die Folgezeit nimmt das so auf, daß sie das Fleisch insbesondere als Sitz und Träger „sinnlicher Sünden" versteht [6]).

---

1) Anders erst Bultmann, RGG., 2. Aufl.: „Paulus", Sp. 1032 f.

2) Nt.liche Theologie, S. 180.

3) Ebenda S. 181.

4) Ebenda S. 183, 199 f.

5) Bd. 2 S. 10.

6) Z. B. Pfleiderer, Paulinismus, 1873, S. 55; Holtzmann, Nt.liche Theologie, 2. Aufl., 1911, Bd. 2 S. 23 f.

L ü d e m a n n scheidet endlich die zwei nach Baur immer wieder verquickten Linien der Sinnlichkeit als des „materiellen Naturgrundes“ [1]) und als der durch Begierden bestimmten Sündigkeit, indem er eine „physische“ Lehre über die σάρξ von einer „ethischen“ trennt. Gleichzeitig sondert er die jüdisch-juridische Rechtfertigungslehre von der physisch-ethischen, d. h. hellenistischen und somit dualistischen Erlösungslehre des Paulus. Diese letztere Scheidung gibt Gelegenheit, jene σάρξ-Stellen einem geschlossenen Zusammenhange einzuordnen, die echt jüdisch den ganzen Menschen als Fleisch verstehen [2]).

Noch komplizierter gestaltete sich die I n t e r p r e t a t i o n d e s π ν ε ῦ μ α - B e g r i f f e s, der von B a u r in Verfolg des Gegensatzes zwischen Endlichem und Unendlichem als das „Prinzip des göttlichen (= absoluten) Selbstbewußtseins“ [3]) gefaßt, wiederum bei H o l s t e n schon auf den Verstand verengt wird, welcher der Sinnlichkeit gegenübersteht. Natürlich ist dann die schroffe paulinische Trennung zwischen menschlichem und göttlichem Geist nicht mehr wie bei Baur von dem Unterschied zwischen endlichem und unendlichem Geiste verständlich; auch ein Verweis auf den hellenistischen Dualismus [4]) erklärt ihn nicht, weil dieser ja überhaupt nicht den „Geist“ betrifft. L ü d e m a n n s Interpretation verläuft parallel zu der von σάρξ. Auch hier werden eine „physische“ und eine „ethische“ Aussagenreihe konstatiert. Aus der ersteren folgt der metaphysische Gegensatz zum Fleischesstoff und damit die reine Transzendenz des Geistes, der in Christus seiend, in der Taufe in uns eintritt [5]) und mit seiner Kraft den Geist des Menschen, als den wahren ἔσω ἄνθρωπος [6]), erfüllt [7]). Damit hat ganz real die σάρξ „den Todesstreich empfangen, sollten ihre Zuckungen und ein krampfhaftes Aufbäumen auch noch längere Zeit fortdauern“ [8]). Die ethische Geisteskraft wirkt sich nun in der völligen Besiegung des Fleisches aus.

War mit dem Verständnis Lüdemanns vom Geiste als einer „höheren Materialität“ [9]) im Grunde die idealistische und rationalistische Geistdeutung als eines „Bewußtseins“ aufgehoben, so hat G u n k e l s S c h r i f t ü b e r „d i e W i r k u n g e n d e s h e i l i g e n G e i -

---

[1]) So Holstein Bd. 2 S. 81.
[2]) Z. B. Roe. 1 3; 2 9; 3, 20; 4, 1; vgl. Lüdemann, S. 170.
[3]) Vgl. z. B. Paulus, Bd. 2, S. 139 ff.
[4]) Evang. d. Paulus, Bd. 2, S. 38.
[5]) S. 125 ff. [6]) S. 47 ff. [7]) S. 130 ff., 137.
[8]) S. 141; vgl. S. 126. [9]) S. 22.

stes“ 1888 sie vollkommen zerstört. Denn nun wurde gezeigt, daß Pneuma die Kraft des Wunders und der „ekstatischen“ Vorgänge ist und erst Paulus „ethische“ Wirkungen damit verbindet. Seine Identifizierung mit „Geist“ im Sinne des Idealismus und Rationalismus beruht auf einer falschen Übersetzung. Damit war eine Verständnismöglichkeit des „Geistes“ von der Anthropologie aus für die vom Idealismus her bestimmte Theologie nicht mehr vorhanden [1]). So erklärt es sich, daß seit Lüdemann die noch immer am Griechentum orientierte Theologie die Anthropologie des Paulus unbehandelt liegen lassen mußte.

Ja, darüber hinaus fehlte einer Fortführung der Anthropologie im Sinne der bisherigen Interpretation geradezu das Fundament. Denn die im Grunde bis heute maßgebliche Paulusauffassung Baurs ward ja eben „durch die Interpretation des paulinischen Geist-Begriffes bestimmt“ [2]). Mit dem Stürzen dieser Interpretation wurde nicht nur auch die bisherige Auffassung von *σάρξ* unmöglich, sondern die ganze paulinische Anthropologie im bisherigen Sinne, ihres Zentrums beraubt, ein Trümmerhaufen einzelner nicht mehr zusammenhaltender Beobachtungen. Entspricht ein Verständnis der paulinischen Anthropologie vom Griechentum her dem bei Paulus vorliegenden Sachverhalt, so dürfte das negative Ergebnis der theologischen Interpretation unvermeidlich sein. Aber das ist eben die Frage, ob dieses Verständnis berechtigt war.

II. Der Begriff σάρξ bei Paulus

1. σάρξ als Erscheinungsweise menschlichen Lebens

Wenn Paulus 2 Kor 12 7 von dem *σκόλοψ* am Fleische spricht, ist damit zweifellos die „Fleischlichkeit“ als Substanz und Erscheinungsweise menschlichen Lebens verstanden. *σάρξ* kann von hier aus sogar in 1 Kor 15 39 den Fleischesstoff im Gegensatz zu seiner körperlichen Form bezeichnen. Charakteristisch dafür, daß hier das griechische „Fleisch“-Verständnis vorliegt, ist auch, daß nicht nur auf den Menschen, sondern auf die Gesamtheit des Animalischen geblickt wird.

[1]) Feine, Der Apostel Paulus, 1927, und Büchsel, Der Geist Gottes im N. T., 1926, geben sich freilich über diese Sachlage keine Rechenschaft.

[2]) Bultmann, Theol. Rundschau, 1929, S. 29 f.

Man hat gerade von 1 Kor 15 39 her immer wieder σάρξ seinem Wesen nach als „Materie des σῶμα“ [1]) verstanden. Aber vorläufig warnt vor solcher Interpretation die Tatsache, daß der Gebrauch von 1 Kor 15 39 singulär ist.

Durchweg ist „Fleisch“ sonst auf den Menschen und seine Sphäre bezogen. Es ist zunächst die Erscheinungsweise des menschlichen Lebens schlechthin. So sind σάρξ und ζῆν Gal 2,20 verbunden; wenn es dort heißt: ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, dürfen wir das wiedergeben: „Was ich in meinem jetzigen fleischlichen Leben lebe.“

Fleisch tritt geradezu für das Individualleben der Person ein. Gal 4 14 ist zu übersetzen mit: „die für euch mit meiner Person gegebene Versuchung“, 2 Kor 4 11 mit „unser sterbliches Leben“ oder „unsere sterbliche Person“. Mit der ἀσθένεια τῆς σαρκὸς ὑμῶν Röm 6 19 ist nur „eure Schwachheit“ gemeint. 2 Kor 7 5 vertritt „Fleisch“ ein „wir“ und kann deshalb durch θλιβόμενοι aufgenommen werden. In Rö 7 18 sind ἐν ἐμοί und ἐν τῇ σαρκί μου identisch, weil parallel. Und auch sonst noch sind σάρξ und „Person“ ein Sachverhalt [2]).

Nun macht Lüdemann [3]) darauf aufmerksam, daß an all den hier genannten Stellen nicht die Totalität des „natürlichen“ Menschen gemeint sein könne; denn das hier [4]) stets beigefügte Pronomen verrate, daß nicht von dem „Ich“, sondern von einem „Besitz“ des Menschen die Rede sei. Nun dürfte man ja wohl auch „mein Leben“, „meine Seele“ usw. sagen können, ohne einen „Besitz “damit zu bezeichnen. Aber hier muß das weitere Material entscheiden. Und dieses weist zunächst das auf, was man in der Gefolgschaft Lüdemanns den at.lichen σάρξ-Gebrauch nennen mag. In der Formel „Fleisch und Blut“ ist σάρξ offenkundig die menschliche Personalität schlechthin [5]). Da „Fleisch und Blut“ zugleich Exponent menschlicher Zusammengehörigkeit ist, kann σάρξ weiter, über den einzelnen Menschen hinausgreifend, Träger menschlichen Verkehrs [6]), der Verwandt-

---

[1]) Vgl. Lüdemann, a. a. O. S. 32.

[2]) Wer heiratet, hat nach 1 Kor 7 28 θλίψεις an seiner „Person“. Nach 1 Kor 5 5 wird natürlich die „Person“ des Blutschänders dem Satan zum Verderb überliefert; vgl. noch Kol 1 24, 2 1. 5.

[3]) A. a. O. S. 32.

[4]) Vgl. Rö 6, 19; 7, 18; 13, 14; 2 Kor 7 5, 10 3, Gal 4 14, 6 13.

[5]) Vgl. Gal 1 16, 1 Kor 15 50, Eph 6 12.

[6]) Philipp 1 24.

schaft [1]), der Geschlechts- [2]), der Volks-Verbundenheit [3]) sein. All diese Differenzierungen ermöglichen Paulus die Aufnahme der at.lichen Formel: „Alles Fleisch“ [4]).

Sind schon in dieser Formel nach at.lichem Vorbild „Fleisch“ und „Welt“ verbunden, so geht diese Verbundenheit auch noch aus anderem hervor. Die menschliche [5]) oder weltliche [6]) Weisheit ist zugleich fleischlich [7]). In 1 Kor 1 26 wird das fleischlich Weise, Starke, Edle dem weltlich Törichten, Schwachen, Niedrigen von V. 27 f. entgegengestellt. Einem Denken *κατὰ ἄνθρωπον* [8]) entspricht *τὰ τοῦ κόσμου* in 1 Kor 7 34 und *κατὰ σάρκα* 2 Kor 1 17; 5 16. Paulus rühmt sich nicht des Fleisches, denn er ist dem Kosmos gekreuzigt [9]). *τὰ σαρκικά* ist nach 1 Kor 9 11 das irdische Gut.

Lüdemann muß diesen ganzen at.lichen Gebrauch beiseite schieben, damit der doch nur durch 1 Kor 15 39 stringent zu belegende Gebrauch von „Fleisch“ als Materie grundlegend bleibt. Aber nur wer mit Büchsel [10]) einfach dekretiert, Paulus habe keine Anthropologie und erst recht keine anthropologische Terminologie, wird sich damit begnügen.

Es liegt zunächst auch kein Grund vor, mit Lüdemann die Parallelität von Welt und Fleisch aus dem hellenistischen Dualismus zu verstehen [11]); weiß doch auch das A. T. um diesen Sachverhalt. Nun läßt sich allerdings nicht verkennen, daß Paulus abwertend von dem Christus nach dem Fleisch oder von seiner fleischlichen Verwandtschaft u. a. spricht. *σάρξ* ist ihm eben nicht nur das Weltliche schlechthin, sondern pointiert das „Nur-Weltliche“. Einem *κατὰ σάρκα βουλεύεσθαι* fehlt die göttliche Übersicht; Israel nach dem Fleisch ist nicht mit dem erwählten Israel identisch; die fleischliche Beschneidung ist noch keine Herzensbeschneidung; die *κυριότης* des fleischlichen Christus steht eben nicht so ohne weiteres fest. — Nun betont ja auch das A. T. die Distanz zwischen Gott und Mensch bzw. „allem Fleisch“. At.lich ist ebenfalls die von Paulus in diesem Zusammenhang vorgenommene Identifizierung von *σάρξ* und *ψυχή*, wie sie zu 1 Kor 15 44 f. voraus-

---

1) Rö 9 8, 1 Kor 6 16, Philem 16.
2) Rö 1 3, 4 1, 9 5.
3) Rö 9 3, 11 14, 1 Kor 10 18, Philipp 3 4.
4) Rö 3 20, 1 Kor 1 29, Gal 2 16.
5) 1 Kor 2 5. 13.
6) 1 Kor 1 20, 2 6, 3 19.
7) 2 Kor 1 12, 1 Kor 1 26.
8) 1 Kor 9 8, 15 32, Gal 1 10 u. a.
9) Gal 6 13 f.
10) Der Geist Gottes im N. T., S. 414.
11) S. 33 ff.

gesetzt werden muß, wo mit *σῶμα ψυχικόν* und mit *ψυχή* der Leib nur als „belebter Leib" charakterisiert werden soll.

Doch entgegnet Lüdemann jetzt, die paulinische Antithetik von Geist und Fleisch in ihrer ungemilderten Schroffheit sei aus dem A. T. nicht mehr zu erklären. Er meint sie aus dem Griechentum ableiten zu können, nämlich aus dem griechischen Gegensatz von Sinnlichkeit und Geistes-Transzendenz. Aber ist Fleisch denn bei Paulus wirklich „Sinnlichkeit?" Darauf muß eine Interpretation der beiden terminologischen Wendungen *ἐν σαρκί* und *κατὰ σάρκα* bei Paulus antworten.

2. *ἐν σαρκί und κατὰ σάρκα in ihrer Problematik*

Die Formel *ἐν σαρκί* ist, was man gewöhnlich übersieht, in höchstem Grade merkwürdig. Denn nach dem A. T. kann man nicht „im Fleisch" sein[1]), weil man Fleisch „ist". Im klassischen Griechentum dagegen kann man wohl den Körper als Hülle oder Grab verstehen, also in ihm sein. Aber mit diesem „im Körper-Sein" ist ja ein „im Fleische-Sein" noch nicht identisch. So gibt es auch dort zu dem hypothetisch einmal vorausgesetzten *ἐν σαρκί* kein entsprechendes *κατὰ σάρκα*. Im Griechentum „hat" man Fleisch als einen Teil seines Körpers. So lebt man nicht in ihm, sondern mit oder trotz ihm, z. B. mit Armen und Beinen. —

Ein Zweites trifft damit zusammen: Wenn man „im" Fleische ist, muß *σάρξ* gleichsam auch außerhalb des einzelnen Menschen sein. Im Griechentum völlig unsinnig, könnte das im A. T. von daher einen Sinn haben, daß dort „alles Fleisch" = alle Welt ist. Aber dieses at.liche Sein im Fleische als in der Welt ist nun wieder nicht, was mit dem *ἐν σαρκί* gegeben zu sein scheint, ein geradezu räumliches im Fleische sein. Damit ist festgestellt, daß man, weit davon entfernt, den paulinischen Fleisch-Begriff aus dem Griechentum verstehen zu müssen, ihn nicht einmal aus dem klassischen Griechentum und seiner Gegenüberstellung von

---

[1]) Deißmann wollte in seinem Paulus S. 116 f. die *ἐν*-Formel aus der Sprache der LXX ableiten. Wikenhauser, Die Christusmystik des hl. Paulus, 1928, S. 32 ff. betont dagegen mit Recht, daß eine eventuelle sklavische Bindung an den hebräischen Urtext dort die originale Aufnahme der Formel bei Paulus nicht erkläre.

Sinnlichkeit und Geist verstehen kann. Aber auch das A. T. erklärt ihn nicht völlig. Was nun?

Zu beachten ist, daß Fleisch nach Paulus gleichsam kosmische Bedeutung hat. Wohl ist das *κατὰ σάρκα* stets auf den einzelnen Menschen bezogen. Es differenziert sich ja als „fleischlich sein“ [1], „leben“ [2], „wandeln“ [3], „denken“ [4], „säen“ [5]; das sind aber genau solche Äußerungen des Einzelnen wie „fleischlich vollführen“ [6] oder „das Fleisch und seine Begierden kreuzigen“ [7]. Doch macht andererseits das „nach dem Fleische“ deutlich, daß das Fleisch hier dem einzelnen Menschen übergeordnet ist. So nur konnten Baur und seine Nachfolger das Fleisch ein „Prinzip“ nennen, ein metaphysisches Moment, daß Personen in notwendiger und allgemeiner Weise bestimmt. Eine solche Definition liegt allerdings nahe, wenn man sich z. B. Gal 5 17 vergegenwärtigt: „Denn das Fleisch widerstrebt dem Geist, und der Geist dem Fleische; sie liegen miteinander im Kampf, so daß ihr nicht tun könnt, was ihr wollt.“ Fleisch und Geist sind hier so schroff dualistisch dem Menschen übergeordnet, daß er nicht als Subjekt, sondern als Objekt des Kampfes zweier Welten erscheint. Die *σάρξ* herrscht in unsern Gliedern, als gäbe es überhaupt kein menschliches Ich, als wäre vielmehr das Fleisch das Ich des Menschen [8]. Wie einer Person ordnet Paulus ihr denn auch ein *φρόνημα* [9], eine *πρόνοια* [10] und *ἀφορμή* [11], einen *νοῦς* [12] und *ἔργα* [13] zu. „In“ dem Fleische ist man in der Weise des *κατέχεσθαι*, wie es Rö 7 6 heißt.

Aber die Definition des Fleisches als eines „Prinzipes“ muß korrigiert werden. Mit Lüdemann ist zu erkennen, daß neben diesen „ethischen“ gleichsam „physische“ Aussagen stehen, denen die Definition als Prinzip nicht gerecht wird. Nur daß wiederum Lüdemann entgegenzuhalten ist, daß auch diese „physischen“ Aussagen nicht rein anthropologischer, sondern „kosmologischer“ Art sind. So werden Adam und *σάρξ* in Rö 5 und 7 parallelisiert, so steht dem Fleische das weltweite Pneuma gegenüber oder die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* [14].

---

1) Rö 8 5. 2) Rö 8 12 f. 3) Rö 8 4, 2 Kor 10 2 f.
4) Rö 8 5. 5) Gal 6 8. 6) Gal 3 3.
7) Gal 5 24. 8) Rö 7 5. 9) Rö 8 5 ff.
10) Rö 13 4. 11) Gal 5 13. 12) Kol 2 18.
13) Gal 5 19. 14) Gal 5 21 ff.

Wie auf Grund des *κατὰ σάρκα* das Fleisch als eine gleichsam kosmische Gewalt gilt, so ist das *ἐν σαρκί* das Stehen in einer gleichsam kosmischen Sphäre.

Und nun läßt sich sagen, wie Paulus zu seinen Ausführungen kommt: Dieses Nebeneinander von kosmischer Sphäre und kosmischer Macht war charakteristisch für den bald persönlich, bald unpersönlich vorgestellten gnostischen Aeon. „Fleisch" ist nach Paulus so etwas wie ein gnostischer Aeon. Auch zu diesem verhält sich der Mensch ja so, daß er weder dieser Aeon „ist", noch daß er ihn „hat". Er ist vielmehr „in" ihm in der Weise des *κατέχεσθαι*. Nun hat es allerdings Sinn, von einem metaphysischen Dualismus bei Paulus zu sprechen, insofern man damit eben dies meint, daß er Sarx und Pneuma in der Art gnostischer Aeone darstellt. Liegt also bei Paulus eine „gnostische" Anthropologie oder richtiger Kosmologie vor?

Ohne diesen religionsgeschichtlichen Ort näher zu bezeichnen, bejaht Lohmeyer faktisch unsere Frage [1]). Nichts anderes besagt es, wenn nach ihm Paulus nicht das Problem von Leib und Seele, des „Miteinander und Widereinander von Wirklichkeit und Wahrheit, Besonderem und Allgemeinem, Sein und Denken" beschäftigt; wenn man vielmehr an dem „physisch-metaphysischen" Charakter des Fleisches [2]) so festhalten muß, daß hier vor dem „ganz Anderen" Gottes die unübersehbare und unerschöpfliche Mannigfaltigkeit der Menschen in Zeit und Raum, in Leben und Geschichte zu der einen und einförmigen Masse des Fleisches wird [3]), das von dieser metaphysischen Betrachtung abgesehen „physiologisch" charakterisiert wird [4]).

Diese Interpretation steht in auffälliger Analogie zu der von Lüdemann vollzogenen; nur daß sie das „Ethische", entsprechend der schärferen Erfassung des gnostischen Einflusses auf den paulinischen Fleischbegriff [5]), durch das „Metaphysische" ersetzt. Nun muß nach dem Ausgeführten allerdings zugestanden werden, daß mit den Wendungen *ἐν σαρκί* und *κατὰ σάρκα* wirklich eine „metaphysische" Betrachtungsweise durchbricht. Wie aber steht es mit der Physiologie? Und zwar insofern sie von Lohmeyer der Metaphysik gegenübergestellt wird. Denn daß die metaphysisch orientierten Fleisch-Stellen auch eine physiologische Basis

---

[1]) Probleme paulinischer Theologie, Z. Nt. Wiss., 1930, S. 27.
[2]) S. 20 ff. [3]) Ebenda S. 23. [4]) Ebenda S. 22.
[5]) Schon Bousset, Kyrios Christos, 1921, S. 192, wies darauf hin.

haben, liegt auf der Hand. Aber gibt es bei Paulus, von dem „metaphysisch" bestimmten Stellenmaterial abgesehen, physiologische Aussagen über das Fleisch?

Lohmeyer verweist, der Tradition folgend, auf 1 Kor 15 39 [1]). Allerdings bedarf diese Stelle einer späteren Analyse; aber sie ist singulär. Denn der at.liche Gebrauch von Fleisch als Träger der Geschlechts- und Volkszugehörigkeit [2]) ist ja nicht ein naturhaft-physiologisches Phänomen im griechischen Sinne, sondern eine „geschichtliche" Aussage. Lohmeyer leugnet denn auch nicht, daß neben der „physiologischen" Verwendung in 1 Kor 15 39 und der „metaphysischen" Stellen stehen, die, wie er es nennt: psychologisch und historisch oder, wie er richtiger sagen sollte: „geschichtlich" verstanden werden müssen [3]).

Die Beobachtung der vorliegenden Untersuchung deckt sich also faktisch mit der Lohmeyers, mag sie auch in anderer Terminologie erfolgen. Es muß zugestanden werden, daß bei Paulus ein gnostisch-metaphysischer und in 1 Kor 15 39 ein physiologischer Fleischgebrauch vorliegt. Und es kann nicht geleugnet werden, daß sich damit ein at.lich-geschichtlicher Gebrauch kreuzt.

Umstritten ist, von welcher der beiden Seiten aus die andere zu interpretieren ist. Die theologische Tradition von Baur bis Lohmeyer behauptet im wesentlichen einig, Paulus habe gelegentlich seinen eigentlichen Standpunkt zugunsten at.licher Aussagen, in deren Bann er stand, verlassen. Das ist eine historisch denkbare Hypothese. Theologisch gesehen aber bleibt dann ein ungeklärter Rest. Hatte denn Paulus kein sachlich in seiner Theologie verwurzeltes Anliegen bei diesen Stellen? Lohmeyer dürfte das verneinen müssen. Von einer gnostisch-metaphysischen Interpretation her kann streng genommen eine at.lich-geschichtliche Tradition nur als Entgleisung gewertet werden. Aber könnte man umgekehrt von einer geschichtlichen Betrachtungsweise aus die Möglichkeit einer Verbindung von at.licher und gnostischer Tradition aufweisen? Das ist in der Tat der Fall. Gnosis wie A. T. haben beide ein „kosmisches" Interesse, insofern sie beide die klassisch-griechische Psychologie aufgeben. Beide sehen Mensch und Welt aufs

[1]) S. 22. [2]) Vgl. S. 14, 16. [3]) S. 22.

engste verbunden. Nur daß dort diese Verbundenheit von dem geschichtlichen Geschehen in Schöpfung und Sünde her gesehen wird, hier von einer Leben und Tod naturhaft verstehenden Betrachtung. Aus sachlichen Motiven heraus könnte also der Jude Paulus gnostische Tradition in sein geschichtliches Daseinsverständnis aufnehmen, wobei die Frage nach eben diesen sachlichen Motiven zunächst dahingestellt sei. Aber hat er es getan? Ist seine geschichtliche Betrachtungsweise mehr als ein gelegentlicher Exkurs? Es wird die Klärung dieser entscheidenden Frage fördern, wenn kurz das Verständnis von „Welt“ bei Paulus gestreift wird [1].

Wenn 1 Kor 14 10 von den vielfachen Arten der Stimmen im Kosmos gesprochen wird, ist dieser offenbar als das belebte und bevölkerte Weltganze gefaßt, in welches auch die Tiere gehören. Und dieser Gebrauch spiegelt sich mehr oder minder in den offenbar stoisch bestimmten Stellen Rö 1 20; 1 Kor 4 9 8 4 wider. Die speziell paulinische Anschauung verengt sich auf ein Verständnis vom Kosmos als der Menschenwelt. Ganz deutlich wird das aus den Parallelen Rö 1 8 und 16 19. Wie hier ein *πάντες* den Kosmosbegriff aufnimmt, so wechseln 2 Kor 5 19 *κόσμος* und *αὐτοί*, in Rö 11 12 „Welt“ und „Heiden“. Der ganze Kosmos Rö 3 19 und alles Fleisch Rö 3 20 sind identisch und umfassen beide Juden und Griechen [2]. In 1 Kor 4 13 wird *περικαθάρματα τοῦ κόσμου* durch *πάντων περίψημα*, in 2. Kor 1 12 das „im Kosmos“ durch ein „bei euch wandeln“ aufgenommen. Daß „menschliche“ und „weltliche“ Weisheit zusammengehören, ward ebenso schon betont wie daß ein *κατὰ ἄνθρωπον* Denken einem *τὰ τοῦ κόσμου* Sorgen entspricht [3]. Und diese Menschenwelt ist geschichtlich modifiziert: bald sind Juden und Griechen darunter verstanden [4], bald nur die Heiden [5], bald auch die erlöste Menschenwelt [6]. Denn Gott hat diese Welt geschaffen [7] und erlöst [8]. Aus der verschiedenen Stellungnahme zu diesem Gottestun ergeben sich die Modifikationen des Begriffes. Wie im A. T. „Fleisch“ zunächst als Geschöpflichkeit verstanden werden konnte, um dann das Prädikat der gefallenen Schöpfung zu erhalten, so ist die von Gott geschaffene Welt durch ihre Geschichte der Sünde [9])

---

[1]) Vgl. dazu Bultmann, RGG., 2. Aufl.: „Paulus“, Sp. 1031 f.

[2]) Kosmos und „alles Fleisch“ wechseln auch 1 Kor 1 27, 1 29.

[3]) Vgl. S. 102. [4]) Rö 3 19. [5]) Rö 11 12. 15. [6]) 2 Kor 5 19.

[7]) Rö 1 20; vgl. 8 19 ff.: Der Kosmos heißt dann Schöpfung.

[8]) 2 Kor 5 19. [9]) Rö 3 19, 5 12 f., 1 Kor 5 10 f.

und damit dem Tode [1]) verfallen und sie behält diesen Charakter auch noch nach dem Kommen des Christus und trotz seiner. Sie hat eigene Repräsentanten ihres sündigen Lebens aus sich heraus gesetzt, nämlich die *στοιχεῖα* [2]) oder ihr eigenes Pneuma [3]) oder eigene Weisheit [4]). Von diesen, die ihr doch im Gegensatz zu dem von ihr getrennten Gott angehören, läßt sie sich beherrschen. Als so ganz in ihrer Diesseitigkeit aufgehend, ist sie *ὁ κόσμος οὗτος* [5]). Aber eben in dieser ihrer Diesseitigkeit ist sie auch eschatologisch verworfene Welt, die Gott richten wird und schon jetzt richtet [6]). Denn die Erfüllung der Zeiten ist herbeigekommen [7]). In der Dialektik des christlichen Verhaltens vollzieht sich dieses Gericht schon jetzt an der Welt. Noch sind die Christen in der Welt [8]), noch gebrauchen sie die Welt [9]); aber in diesem die-Welt-Gebrauchen sind sie zugleich Herren der Welt [10]), weil sie ihr in ihrer sündigen Bestimmtheit gekreuzigt sind [11]), um sie dereinst zu richten [12]). —

Es ist deutlich, daß nicht gnostischer Seins-Dualismus diesen Weltbegriff leitet, sondern die geschichtliche Dialektik des A. T.s Wiederum scheinen wir also darauf verwiesen zu werden, Paulus geschichtlich, nicht physisch-metaphysisch zu interpretieren. Doch kann das endgültig erst entschieden werden vom Zentrum der paulinischen Fleischeslehre aus, von dem jetzt zu behandelnden *Zusammenhang zwischen Fleisch und Sünde* bzw. *zwischen Fleisch und Tod* [13]).

Nach Paulus ist die Sünde die „in mir wohnende Sünde“ [14]), und das wird so interpretiert, daß die Sünde „in meinem Fleische“ wohnt [15]). Lüdemann hat betont, daß hier mit Notwendigkeit *σάρξ* als der stofflich-sinnliche Teil des Menschen zu gelten habe. Denn erstens werde hier ganz deutlich der Nous als das bessere Teil des Menschen dem Fleische gegenübergestellt [16]), zweitens aber sei eine Erlösung völlig undenkbar, wenn das als schlechthin sündig bezeichnete Fleisch den

---

[1]) Rö 5 12 f., 2 Kor 7 10. [2]) Gal 4 3 f. 9.

[3]) 1 Kor 2 12. [4]) 1 Kor 1 20 ff., 3 19.

[5]) Rö 12 12, 1 Kor 1 20, 2 6. 8, 3 18 f., 5 10, 7 31.

[6]) Rö 3 6, 1 Kor 6 2, 11 32.

[7]) 1 Kor 10 11. [8]) 1 Kor 5 10.

[9]) 1 Kor 7 31 ff. [10]) 1 Kor 3 22.

[11]) Gal 6 14. [12]) 1 Kor 6 2.

[13]) Vgl. Rö 7 5, 8 6–9, 13 14, Gal 5 13. 16 ff. und Rö 7 5, 8 6. 13, Gal 6 8 u. a.

[14]) Rö 7 17 ff., 8 3. [15]) Rö 7 17 ff. [16]) S. 69 f.

ganzen Menschen repräsentiere [1]). Und auch Bousset [2]) sieht in Rö 7 im Gegensatz zu der sonstigen ekstatischen Frömmigkeit des Paulus Ansätze einer wirklich psychologischen Betrachtung gegeben [3]).

Zunächst gilt es jedoch, das Wesen der paulinischen Vorstellung von der Sünde zu erfassen. Zwei Momente sind da primär wichtig; die von Paulus vollzogene Scheidung zwischen *ἁμαρτία* und *παράβασις* bzw. *παράπτωμα* und die damit in innerem Zusammenhange stehende Parallele von Rö 5 und 7.

Rö 5 hat nicht die Absicht, historisch das Vorhandensein der Sünde zu erklären. So spielt auch die sonst unvermeidliche Frage keine Rolle: Wenn Adam nun anders gewollt hätte [4])? Seit oder mit Adams Tat ist die Sünde eine den ganzen Kosmos bestimmende Macht, und das „objektiv" und als Kausalgrund [5]) jeder subjektiven Einzelübertretung. Ganz scharf hebt Holsten [6]) den vorliegenden Tatbestand heraus: Durch den einen Messias werden die Vielen, ohne subjektiv gerecht zu sein, objektiv in die göttliche Heilsordnung durch einen Akt der Weltordnung gestellt; so werden auch mittelst des Ungehorsams des Einen, Adams, die Vielen, ohne subjektiv Sünder gewesen zu sein, objektiv in der Heilsweltordnung Gottes durch einen Akt der Weltordnung als Sünder hingestellt". Und wenn Büchsel [7]) sagt: „Persönliche Abhängigkeit, nicht sachliche Notwendigkeit meint Paulus, wenn er ein Sündigenmüssen aufzeigt", so setzt Holsten [8]) mit Recht dem die „unerträgliche Härte" entgegen, „daß das religiöse Subjekt, der Mensch, anscheinend ganz unbeteiligt ist".

Wir stoßen also beim *ἁμαρτία*-Begriff auf einen ähnlich metaphysischen Sachverhalt wie bei *σάρξ*. Natürlich greift auch Lohmeyer ihn als solchen auf: „*ἁμαρτία* ist also nicht in menschlichen Herzen, in Denken oder Wollen allein möglich, sondern lebt gleichsam über ihnen in einer Sphäre von eigentümlicher Wirklichkeit" [9]). Sie ist nicht „eine willentliche Tat des Menschen, obgleich sie nur an menschlichen Taten erscheint, sondern ein Prinzip, durch das jene Taten erst möglich werden" [10]). Sie ist eine „mythisch-metaphysische" Macht [11]) und darf deshalb nicht psychologisch interpretiert werden [12]).

[1]) S. 77.
[2]) Kyrios Christos, S. 123 f.
[3]) Vgl. jetzt W. G. Kümmel, Rö 7 und die Bekehrung des Paulus, 1929.
[4]) Lüdemann, S. 94; Bousset, Kyrios, S. 125.
[5]) Lüdemann S. 86.
[6]) Evangelium des Paulus, Bd. 2, S. 66.
[7]) Der Geist Gottes, S. 420.
[8]) A. a. O. S. 66.
[9]) Z. Nt. Wiss., 1930, S. 3.
[10]) Ebenda S. 4.
[11]) Ebenda S. 5.
[12]) Ebenda S. 10.

Und nun scheint Lohmeyers Fleisch-Verständnis notwendig zu sein: „Es liegt in dem metaphysischen Charakter der Sünde, daß ihre grundsätzliche Allgemeinheit und Allgültigkeit sich durch ihre menschlichen Träger nicht besondert, sondern allen geschichtlichen und psychologischen Besonderheiten enthoben ist. Soll nun zwischen der Sünde und der ganzen Menschheit eine notwendige Beziehung bestehen, so kann ihr auch nur ein Motiv entsprechen, das von der unendlichen Mannigfaltigkeit menschlicher Individualitäten absieht und eine in und mit allem gegebene, alles verbindende empirische Gemeinsamkeit hat; das bedeutet, daß der Metaphysis der Sünde allein die Physis leiblichen Daseins entspricht“ [1]).

Aber Lohmeyer muß auch hier wieder Einschränkungen machen [2]). Auch die paulinischen Aussagen über das Verhältnis von Sünde und Fleisch sind nach ihm nicht scharf, weil sie „ethische“ und „biologische“ Gesichtspunkte verbinden [3]). Dieses „schillernd Doppeldeutige“ sieht Lohmeyer z. B. in dem Übergang von Rö 5 13 a — die Sünde als „metaphysisches“ Prinzip im Kosmos — zu 5 13 b, wo das *οὐκ ἐλλογεῖται* zweifellos auf die geschichtliche Tat des Menschen weist [4]). Noch schärfer tritt das in Rö 5 14 heraus: „Wenn nicht alle Menschen wie Adam gesündigt haben, gibt es also nicht in der Menschheit eine Kontinuität der Sünde von gleich zwingender Notwendigkeit, wie sie in der Kontinuität der Generationen herrscht“. Dann ist aber auch der Tod nicht „eine mit dem Begriff des Fleisches notwendig gegebene organische Tatsache“, sondern Strafe des sündigen Handelns der Menschen, das hier also auch dem Begriff des Fleisches noch übergeordnet ist. „Der Mensch handelt nicht, wie er seiner ‚fleischlichen‘ Beschaffenheit nach ist, sondern er ist, wie er sündig handelt. Oder anders formuliert, es ist die sündige Tat und der sündige Geist, der sich den Körper schafft“ [5]). Von hier aus versteht Lohmeyer denn auch Rö 10 5 „Die freie, von Gott geforderte Tat die letzte Richtlinie und Retterin des Lebens“ [6]).

Damit hat aber der Gegensatz von Metaphysischem und Geschichtlichem eine Schärfe gewonnen, nach der entweder Paulus ein völlig wirres Durch- und Gegeneinander der Linien bietet oder nach der die Interpretation der paulinischen Lehre von physiologischen, biologischen, metaphysischen Gesichtspunkten aus sich selbst ad absurdum

---

1) S. 29.
2) Ebenda S. 22, 25.
3) Ebenda S. 30.
4) Ebenda S. 5 Anm. 2.
5) Ebenda S. 49.
6) Ebenda S. 52.

geführt hat. Ist sie durch eine „geschichtliche“ Interpretation zu ersetzen? Schon die Destruktion der seit Baur als paulinisch ausgegebenen Anthropologie wies auf diese Möglichkeit, stärker noch die bisherige Analyse von „Fleisch“ und „Welt“. Die von Lohmeyer empfundene Aporie ist eine neue Aufforderung dorthin und endlich fügt sich zu dieser Kette noch die von Wernle [1]) und dann wieder von Bousset [2]) bemerkte Frage: „Es wird im Zusammenhang der paulinischen Gedanken fast zum Problem, wie er dabei überhaupt zu der doch so notwendigen Paränese kommt.“

Allerdings dürfte in dieser „geschichtlichen“ Interpretation „Geschichtlichkeit“ nicht wie bei Lohmeyer die Einmaligkeit und Einzigartigkeit“, die „Unwiederholbarkeit individuellen Lebens“ besagen, sondern die Gegebenheit des in der Tat verbundenen Miteinanders von Ich und Du in der Welt.

3. *σάρξ als die „Weltlichkeit“ des Menschen.*

Die nun entscheidend wichtige Frage lautet: Was kann eine „metaphysisch“ orientierte Kosmologie „geschichtlich“ besagen? Oder religionsgeschichtlich gewandt und auf den Fleisch-Begriff bezogen: Wie kann die als „Aion“ gefaßte σάρξ anthropologische Bedeutung haben?

Die Antwort hat davon auszugehen, daß eine nur auf sich gestellte Anthropologie als Lehre von dem individuellen Menschen bzw. als eine das Allgemeine der einzelnen Menschen abstrahierende Lehre niemals wirklich „geschichtlich“ sein kann. Damit wird ja das „in der Welt-sein“ des Menschen nicht begriffen, sofern in diesem Charakter der Mensch eben nicht nur individuell er selbst ist, sondern immer schon an eine vergangene, gegenwärtige und zukünftige Welt versklavt ist. M. a. W. in diesem „in der Welt sein“ ist der Mensch nicht nur er selbst in individueller Einzigartigkeit oder in der Gebundenheit an ein allgemein Vorhandenes, das etwa in physiologischer, psychologischer und biologischer Abstraktion zu erfassen ist; sondern er ist er selbst als konkrete Erscheinung seiner ihn konkret im Handeln und

---

1) Der Christ und die Sünde bei Paulus, 1897.

2) Kyrios Christos, S. 128, Anm. 2.

Leiden bestimmenden Welt, die in gleicher Weise Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umgreift. Die „Möglichkeit“ des Einzelnen ist die Notwendigkeit, die „Prädestination“ von seiner Welt her.

Eben dies sieht die Gnosis. Es kommt zum Ausdruck in den Vorstellungen vom bösen bzw. guten Aion, der den Menschen als Körper bzw. als Seele umschließt. Nur stellt die Gnosis diese Verbundenheit naturhaft als Substanzgleichheit dar, als physische Tatsache. Die Bestimmtheit des physisch gesehenen Menschen durch seine Welt ist dann ein „metaphysischer“ Sachverhalt. Wird aber der Mensch nicht durch seine körperliche oder seelische Substanz charakterisiert, sondern „geschichtlich“ durch seine Tat, so wird auch seine Bestimmtheit durch seine Welt nicht als ein metaphysischer Sachverhalt gewertet werden können, sondern als ein geschichtlicher, durch Tat und Gegentat charakterisierter, gelten müssen. Das Faktum des Geschichtlichen ist mit der Gnosis in den Horizont griechischen Daseins-Verständnisses gelangt. Aber die Gnosis stellt ein „Wie“ der anthropologischen Existenz, nämlich das „in der-Welt-sein“, als ein „Was“ dar und ersetzt dadurch die Geschichte mit einer Metaphysik.

Paulus konnte diese gnostische Metaphysik sachlich deshalb aufnehmen, weil er hinter ihr eine wirklich geschichtliche Fragestellung erkannte, nämlich den Aspekt der Verbundenheit von Mensch und Welt berücksichtigt fand. Natürlich spielt dabei keine Rolle, ob er sich das explizit klarmachte, sondern nur dies, ob er selbst mit der Gnosis das gleiche Anliegen teilt.

Daß er es tut, scheint eben daraus hervorzugehen, daß das Fleisch von ihm in Art eines gnostischen Aeons verstanden wird. Wenn nun mit dem gnostischen Aeon-Gedanken das anthropologische Sein als ein „Sein in der Welt“ charakterisiert wird [1]), so hat vielleicht auch der paulinische *σάρξ*-Begriff die Aufgabe, das Sein des Menschen als ein „Sein in der Welt“ herauszustellen. F l e i s c h w ä r e a l s o d i e „W e l t l i c h k e i t“ d e s M e n s c h e n. Von dieser Definition aus würde die at.liche Tradition bei Paulus sich in das Ganze seiner Fleisches-Lehre einfügen. Denn als „Weltlichkeit“ des Menschen umfaßt *σάρξ* offenbar ebensowohl das personale Sein des Menschen wie das Sein des Menschen in seiner konkreten Leiblichkeit wie endlich das menschliche Sein in seinen verwandtschaftlichen, volklichen und allgemein weltlichen Beziehungsnuancen.

---

[1]) Vgl. S. 93.

Von der Metaphysik führt kein Weg zur Geschichte [1]), wohl aber kann eine geschichtliche Fragestellung metaphysisch verkehrt werden [2]). Von dieser Erkenntnis aus erhalten wir Klarheit über das zunächst so verschlungene Durch- und Gegeneinander der paulinischen Linienführung, lösen sich die von Lohmeyer empfundenen Aporien, wird der gleichzeitige Einbau at.licher und gnostisch-metaphysischer Traditionen in das Ganze paulinischer Theologie und Anthropologie sachlich verständlich. *Welt und Fleisch sind bei Paulus grundlegend geschichtlich gefaßt; doch veranlassen ihn besondere Gründe, die Geschichtlichkeit von Welt und Fleisch aus gnostisch-metaphysischer Tradition heraus zu umschreiben.*

Sinn und Richtigkeit dieser These sind von dem *Verhältnis von Fleisch, Sünde und Tod* her näher zu explizieren.

Fleisch ist nicht nur die „Weltlichkeit" des Menschen in seiner Bezogenheit auf andere Menschen, sein Geschlecht und Volk, ja, nicht einmal auf seine leibliche Beschaffenheit. Wohnt die Sünde in dem Fleische, so ist für es vielmehr die Tatsache primär kennzeichnend, daß die Sünde die Art des konkreten „in-der-Welt-Seins" ausmacht. ~~Daß in Rö 5 das menschliche Subjekt völlig übergangen wird, ist~~ „geschichtlich" durchaus verständlich. Es gibt ja keine rein subjektive Anthropologie; die objektive Umwelt macht den Menschen wesentlich zu dem, was er ist. Um den Menschen in seinem geschichtlichen Wesen, eben in seiner Weltlichkeit, zu charakterisieren, genügt die Feststellung der Sündenherrschaft in der Welt. Nur solche „objektive" Anthropologie vermeidet die Gefahr, zur Psychologie zu werden, eine Gefahr, der die theologische Tradition faktisch immer wieder erlegen ist. Steht dem aber nun nicht die „Psychologie" von Rö 7 entgegen? Nein, *Rö 7 sichert die Anthropologie vor der Auflösung in Metaphysik, wie Rö 5 vor der andern Auflösung in Psychologie.* Rö 7 macht deutlich, daß es bei Paulus nicht wie in der Gnosis um eine Weltlichkeit schlechthin, um die Weltlichkeit des Abstraktums „Seele", geht, sondern um die Weltlichkeit des konkreten Menschen, von meiner Weltlichkeit; so spricht Paulus denn auch in der ersten Person. Rö 5 ist von dem „Fleische" nicht die Rede; faktisch wird dort von V. 12 ff.

---

[1]) Vgl. S. 106. [2]) Vgl. ebenda und S. 112.

ab wie in der Gnosis von einer Weltlichkeit schlechthin, d. h. metaphysisch gesprochen. Rö 7 aber macht deutlich, daß von einem „Zustand der Welt schlechthin" nur mythologisch gehandelt werden kann. Rö 7 gibt also die eigentliche Lehre des Paulus von der Sünde, wird aber durch Rö 5 und seine Mythologie vor psychologischen Mißverständnissen geschützt.

Dieses Nebeneinander von Rö 5 und 7 ist instruktiv für die Verwendung von Metaphysischem bei Paulus. Es ist eine Verwendung unter Vorbehalt und in apologetischem Interesse; alsbald erfolgt aber die Korrektur, nämlich schon in 5 13 b—14 und dann in Kap. 7. Paulus löst also nicht wie die Gnosis die Anthropologie zugunsten der Kosmologie auf, sondern baut die Weltlichkeit geschichtlich in die Anthropologie ein.

Auch das Verhältnis von Sarx und Nous wird nun klar: Beide sind der ganze Mensch, aber in verschiedener Orientierung. Wie nämlich in der Sarx der Mensch sich von seiner Welt aus begreift, so im Nous von Gott her [1]). Man kann in der Welt sein und zugleich um Gott, den Schöpfer, wissen. Darum kann man zugleich Sarx und Nous sein. Aber dieses „Zugleich" ist nach Rö 7 dadurch bestimmt, daß das Wissen um Gott im Nous ohnmächtig ist gegenüber der in der Sarx gegebenen Zugehörigkeit zur Welt. Auch von der Interpretation des Nous her wird also eine psychologische Erklärung von Rö 7 abgewehrt.

Nun wird von dem Gegenüber von Sarx und Nous aus die Modifikation des paulinischen Gebrauches von Fleisch einsichtig: Leben ist entweder Leben „als" oder Leben „mit" oder Leben „für" bzw. all das zugleich. Wenn das Fleisch bei Paulus als Weltlichkeit des Menschen sein ganzes Sein meint, muß auch der *σάρξ*-Begriff sich dementsprechend modifizieren: Er muß sowohl das Leben „als" wie das Leben „mit" wie das Leben „für" bezeichnen und tut das tatsächlich auch.

In der *σάρξ* kann man sich „als" Person oder „als" leibliches Leben verstehen; man kann sich auch „mit" Verwandtschaft, Geschlecht, Volk zusammengestellt sehen in der Gemeinschaft der *πᾶσα σάρξ*. Die dritte Möglichkeit wird endlich durch die paulinische Formel des *κατὰ σάρκα εἶναι* umschrieben. Voraussetzung für alle drei Möglichkeiten ist das *ἐν σαρκὶ εἶναι*. Dieses „im-Fleische-Sein" muß also dialektisch

---

1) Vgl. dazu ausführlich R. Bultmann, Die Bedeutung der dialektischen Theologie, Theol. Blätter 1928, S. 66, und „Paulus", RGG., 2. Aufl., Sp. 1033.

gebraucht werden, um die jeweils betonten verschiedenen Möglichkeiten der Weltlichkeit des Menschen zu charakterisieren. Doch kann auf diese Dialektik erst auf Grund einer Behandlung der κατὰ σάρκα-Formel eingegangen werden.

Wenn ein Mensch „nach dem Fleische" lebt, so ist seine Weltlichkeit das ihn Bestimmende. Hier handelt er — denn das „im Fleische sein" wird ja durch fleischlich leben, wandeln, denken, vollführen usw., also durch Verben des Handelns definiert [1] — im Sinne der ihn umgebenden Welt, als lebte er nur für diese Welt. Er bekräftigt sein Verfallensein an die Welt durch die eigene Tat. Bultmann [2] hat herausgestellt, worin dies fleischliche Handeln konkret besteht. Darin, daß man sich auf die Welt verläßt oder daß man sich auf sich selbst verläßt [3], während das Christenleben dadurch gekennzeichnet ist, daß es nicht mehr auf das „Fleisch", also auf die eigene Art der Weltlichkeit „vertraut" [4]. Die Weltlichkeit ist die einzige Wirklichkeit, mit der die Sarx rechnet. Dem entspricht, daß sie sich auch um sie sorgt, während die christliche Sorge sich auf den Herrn richtet [5]. Wie das Weltliche allein als wirklich erscheint, so wird sie auch zum Gegenstand des fleischlichen Handelns. Und indem aus dem Vertrauen auf die Welt und der Sorge um die Welt die menschlichen ἔργα erwachsen, glaubt man Anlaß zum fleischlichen und weltlichen Rühmen zu haben, während man sich christlich nur im Herrn rühmen kann [6]. Im κατὰ σάρκα βουλεύεσθαι [7], im weltlichen Sinnen, faßt sich alles zusammen. Entgegen steht dem stets das auf Gott Sehen. In dieser Antithetik ist das fleischliche Sinnen ein Schauen auf das Vorfindliche, auf das ἐν προσώπῳ Seiende, statt auf das ἐν καρδίᾳ [8] Seiende.

Es tritt so der Pistis gegenüber als dem Rechnen mit der Verheißung des Schöpfers und Totenerweckers und dem Gehorsam unter diese Verheißung [9]. Während der Glaube auf das opus alienum Gottes blickt, schaut man fleischlich auf sich selbst und erbaut im Unglauben die eigene Gerechtigkeit [10]. Diese ungläubige, nicht mit Gottes Tun, sondern allein mit sich rechnende Fleischlichkeit ist nach Paulus die Sünde schlechthin: „Was nicht aus Glauben ist, ist Sünde" [11]. Mag

---

[1]) Vgl. Rö 8 12 f., 8 4 f., 2 Kor 10 2 f., Gal 3 3, 6 8.
[2]) RGG. 2. Aufl. Sp. 1032. [3]) Vgl. 2 Kor 1 9.
[4]) Philipp 3 3 f. [5]) Vgl. 1 Kor 7 32 ff.
[6]) Vgl. 2 Kor 11 18, Gal 6 13 mit 1 Kor 1 29, 3 21, 2 Kor 10 17.
[7]) 2 Kor 1 17. [8]) 2 Kor 5 12. [9]) Rö 4 17 ff.
[10]) Rö 10 3 ff. [11]) Rö 14 23.

dieser Unglaube nun heidnisch als Übergehung des Schöpfers zugunsten dessen weltlicher Werke [1]) oder jüdisch als Aufrichtung der eigenen Gerechtigkeit erscheinen, immer liegt das *κατὰ σάρκα* als Grund aller Sünde voraus. Denn dadurch wird Gott aus der Welt ausgeschaltet, welche doch durch ihn geschaffen wurde; und das ist die Sünde schlechthin.

Diese Sünde ist aber nicht zufällig: Sie hat eine „Substanz", einen Realgrund: das *ἐν σαρκί*. Indem man im Fleische als in der Welt ist, liegt die Versuchung des fleischlich-weltlichen Wandels greifbar da. Wie das „nach dem Fleische" die Realität der Sünde ist, so das „in dem Fleische" die Realität der Versuchung, was Paulus so definiert, daß zum Fleische die *ἀσθένεια* gehört [2]).

Das „im Fleische" ist dialektisch: Es begreift nicht mit logischer Notwendigkeit das sündige „nach dem Fleische" ein. „Im" Fleische ist man zunächst als Person und leibliches Leben, mit den Banden menschlicher Verbundenheit. Während das *κατὰ σάρκα* für die Christen Abfall bedeuten würde, leben sie doch „im" Fleische [3]). Dieses „im Fleische-sein" kann sich mit dem Glauben [4]), mit dem *κύριος* [5]), mit der Predigt [6]), mit einem „Fruchtbringen" [7]) vertragen, wie der Christ nach 2 Kor 7 1 auch sein Fleisch reinigen kann. Aber es ist von entscheidender Bedeutung, daß nach Paulus eben nur die Christen ein *ἐν σαρκί* kennen, welches sich vom *κατὰ σάρκα* unterscheidet. Sonst fallen beide stets zusammen. Nicht eine logische, wohl aber eine geschichtliche Notwendigkeit verbindet beides. Wie man immer schon in der Welt ist, ist man geschichtlich auch in der Welt immer schon der Versuchung erlegen. Wie sich die paulinische „Metaphysik" des Fleischseins versteht aus der geschichtlichen Tatsache des immer schon in der Welt Seins, so erklärt sich seine „Metaphysik" der Sünde aus der geschichtlichen Tatsache des in der Welt schon immer Versuchtseins und der damit schon immer nicht logisch, aber geschichtlich-empirisch verbundenen Sünde. Umgekehrt ist die geschichtliche Dialektik des „im-Fleische-Seins" für

[1]) Rö 1 20 ff. [2]) 2 Kor 11 30, 12 9, Gal 4 13.
[3]) 2 Kor 10 3. [4]) Gal 2 20.
[5]) Philem 16. [6]) Gal 4 13. [7]) Philipp 1 22.

eine physisch-metaphysische Betrachtungsweise völlig undurchsichtig. Man kann dann nicht verstehen, daß das Fleisch als *κατὰ σάρκα* in der Taufe getötet und doch als versuchliches *ἐν σαρκί* noch existierend sein soll.

Von einer geschichtlichen Betrachtung her heißt es Rö 8 3 auch, Christus sei *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* gekommen. Ungeschichtliche Interpretation ist hier zu den unmöglichsten Auslegungen getrieben worden [1]). Schon daß Paulus das „Was" des Fleisches durch das „Wie" des „im Fleische" oder „nach dem Fleische" erklärt, hätte den Weg zeigen sollen. Auch Christus war Fleisch im Sinne der versuchlichen Weltlichkeit des *ἐν σαρκί*, aber nicht als *σάρξ ἁμαρτίας*, nicht im Sinne der sündig gewordenen Weltlichkeit des *κατὰ σάρκα*. So kam er nur in Ähnlichkeit des Sündenfleisches.

Auch das Verhältnis von Sünde und Gesetz wird einsichtig. Das Gesetz ist als solches heilig, gerecht und gut [2]). Es ist die Forderung Gottes an den Menschen. Aber das Gesetz ist ohnmächtig um der sündigen Weltlichkeit willen [3]). Es kommt nicht zu seinem eigentlichen Werk, nämlich auf Gott zu weisen. Der sich sündig aus der Welt verstehende Mensch versteht auch das Gesetz sündig aus der Welt, nämlich als Aufforderung zum eigenen Werk und zu eigener Gerechtigkeit [4]), d. h. aber faktisch als Aufforderung zur Sünde. Das falsch verstandene Gesetz macht die Sünde groß [5]) und ist der Sünde Kraft [6]). Oder anders ausgedrückt: Es läßt den Menschen die mit der geschichtlichen Welt ihm immer schon vorgegebene Sünde in eigener Übertretung ergreifen [7]), so daß nun auch er wie seine ganze Welt für die Sünde haftbar ist [8]).

Das Gesetz weckt im Menschen die *ἐπιθυμίαι* und *παθήματα* [9]). Gewöhnlich ist das wie noch bei Lohmeyer [10]) auf die „sinnlichen Triebe" des Menschen bezogen worden. Das ist tatsächlich eine Bedeutungsnuance, wie die Lasterkataloge beweisen; aber es ist nicht das Grundverständnis von „Begierde" bei Paulus. Die Fragestellung, ob Paulus in Rö 7 7 ff. nur ein Beispiel für die Sünde gebe oder die „Sinn-

---

[1]) Vgl. Holsten, Ev. d. Paulus, Bd. 2, S. 100; Lüdemann S. 120; Bousset, Kyrios, S. 127 Anm. 3.

[2]) Rö 7 12. 14. [3]) Rö 8 3.

[4]) Rö 10 3. [5]) Rö 7 13. [6]) 1 Kor 15 56.

[7]) Rö 7 7 ff.; weitergehend: Kuhlmann, Theologia naturalis bei Philo und Paulus, 1930, S. 53 ff., 73 ff.

[8]) Rö 5 13. [9]) Rö 7 5 ff.

[10]) Z. Nt. Wiss. 1930, S. 34.

lichkeit“ als die Sünde schlechthin bezeichne [1]), geht schon an diesem Grundverständnis vorbei. Und doch ist es eigentlich gar nicht zu verfehlen, weil Paulus kein Objekt hinzufügt: Begierde ist der Wille des Menschen, der unwissend darum, daß seine Sache schon stets von Gott in die Hand genommen worden ist, über sich und seine Sache selbst verfügt. Das aber ist als Grundsünde der sündige Charakter aller Weltlichkeit; daraus brechen Selbstvertrauen, Selbstruhm und Sorge um sich mit allen Lastern auf [2]). Sofern das auf Grund des Fleisches falsch verstandene Gesetz dazu verführt, wird die Sünde durch das Gesetz mächtig [3]), vollzieht das Fleisch seine *πρόνοια* in den Begierden [4]), läßt das Gesetz die Sünde nun nicht nur als weltlichen, sondern auch als menschlichen Charakter erkennen [5]).

Auf dieses sündige Tun des Menschen folgt der Tod. Er ist nicht nur Strafe. „Metaphysisch“ oder, wie wir nun gleich sagen dürfen: im Geschehen der Sünde ist der Tod mitgegeben. Die Sünde ist sein Stachel [6]), und so nur ist er ihr Sold [7]). Eine menschliche Weltlichkeit, die vom Schöpfer absah und sich allein aus der Welt verstand, muß nicht nur sterben, sondern schon als solche „tot“ sein. Denn die Welt lebt nur aus dem Schöpfer. Wer von diesem sich isolierte, trägt den Tod als Schicksal. Er lebt fortan auf dem Grunde des Todes.

Damit ist die paulinische Lehre vom Fleische in ihrer systematischen Einheit aufgewiesen, in der at.liche und gnostische Tradition sich in demselben geschichtlichen Interesse vereinen, nämlich in der Klärung der Weltlichkeit des Menschen. Und umgekehrt beweist die tatsächlich erzielte Einheitlichkeit der paulinischen Fleischeslehre, daß sie nur von einer geschichtlichen Betrachtungsweise aus interpretiert werden darf.

III. Der Begriff σῶμα bei Paulus

1. *σῶμα als Erscheinungsweise menschlichen Lebens*

Wenn Paulus von sich sagt: „Ich trage die *στίγματα* des Herrn Jesu an meinem Leibe“ [8]), so ist hier unter „Leib“ die äußere Er-

[1]) Ebenda S. 33 f.
[2]) Vgl. z. B. 1 Kor 3 3.
[3]) Rö 7 5.
[4]) Rö 13 14, Eph 2 3.
[5]) Rö 3 20, 7 7 ff.
[6]) 1 Kor 15 56.
[7]) Rö 6 23.
[8]) Gal 6 17.

scheinungsweise des Menschen verstanden. Von da erklärt sich auch die von Paulus vorgenommene Dreiteilung des Menschen als Geist, Seele und Leib in 1 Thess 5 23, wie das Gegenüber von Geist und Leib in 1 Kor 5 3 f., ihre Verbundenheit in 1 Kor 7 34. Wenn Paulus davon spricht, daß er seinen Leib zähme [1]), so kann das nur der äußere Mensch sein, ebenso wie die *παρουσία τοῦ σώματος* 2 Kor 10 10 ein räumliches Zugegensein meint und wie die Frage nach der Seinsweise des Ekstatikers in 2 Kor 12 12 f. nur auf Grund eines Verständnisses von Leib als dem räumlich lokalisierten möglich ist.

Doch kommt Paulus von dieser Bedeutungsnuance her nur einmal zu dem griechischen Sinne von *σῶμα* als „Form", nämlich in 1 Kor 15 35. Dort wird, vom Menschen gänzlich abgesehen, *σῶμα* schlechthin als Form des Fleisches, der Stofflichkeit bezeichnet. Überall sonst wird der Leib durchaus at.lich als leibgebundenes Leben gefaßt, das z. B. die Möglichkeit der Zeugung hat [2]). So wird in 2 Kor 5 10 von der mit dem leiblichen Leben gegebenen Fähigkeit des Handelns, in 2 Kor 4 10 von dem leiblichen Leben als unter die *νέκρωσις Ἰησοῦ* gestellt gesprochen, und im Leibesleben des Paulus wird der Christus verherrlicht [3]). So „hat" man denn auch nicht eigentlich ein *σῶμα*, man „ist" es, wie man *σάρξ* „ist".

Als konkretes Einzelleben ist „Leib" die Person selbst. Die leibliche Gegenwart bzw. Abwesenheit in 2 Kor 10 10; 1 Kor. 5 3 ist eine „persönliche". Die Person ist gemeint, wenn es heißt: „So laßt nun die Sünde nicht in eurem sterblichen Leibe herrschen" [4]). Nach 1 Kor 6 16 schafft die eheliche Gemeinschaft eine „Person". Kennzeichnend ist der Wechsel von *σῶμα* und *ἡμεῖς* in 1 Kor 6 13 f. und 2 Kor 4 10 f., von *σῶμα* und *ὑμεῖς* in den Parallelen 1 Kor 6 15 und 12 27; die erste Person eines Verbums wird durch Leib in 1 Kor 13 3 ein *ἑαυτός* in 1 Kor 6 19, ein *ἀλλήλοι* in 1 Kor 7 4 aufgenommen. Aber nicht nur das Individuum wird durch *σῶμα* bezeichnet. Schon daran zerbricht die griechische Interpretation als „Form". Wenn in 2 Kor 5 6 ff. das „im Leibe heimisch sein" mit „dem Herrn fremd sein" oder in 2 Kor 12 2 ff. das „im Leibe sein" dem Sein des Ekstatikers gegenübersteht bzw. mit ihm verbunden ist, so meint der Leib die irdische Sphäre als solche; charakteristisch ist die hier wieder begegnende *ἐν*-Formel. Wie bei *ἐν σαρκί* steht man auch *ἐν σώματι* in einem „weltlichen" Zusammen-

[1]) 1 Kor 9 27. [2]) Rö 4 19.
[3]) Philipp 1 20. [4]) Rö 6 12.

h a n g. Schon Bousset hat anläßlich der Verbindung von σῶμα τοῦ θανάτου in Rö 7 24 diese „Intentionalität" beachtet und hier nicht in erster Linie an den Leib des einzelnen Menschen gedacht [1]), sondern „an den Todesleib, der die ganze Menschheit umschließt". So kühn diese Interpretation auch gerade in dem Zusammenhang von Rö 7 sein mag, eine über das Individuum hinausgreifende σῶμα-Bedeutung wird sich bei Paulus nicht leugnen lassen. So schafft die geschlechtliche Verbindung von Mann und Weib einen Leib, eine Lebensverbundenheit [2]). Wenn nach Gal 2 20 der doch überindividuelle Christus im Menschen lebt, muß auch der Leib des Menschen Leben sein, welches dieses Überindividuelle umfassen kann. So kann der Apostel leben, wenn seine Kinder im Glauben stehen [3]), sie sind in seinem Herzen, mit zu leben und mit zu sterben [4]), das Todeswirken in ihm ist ihr Leben [5]). Man muß sich hüten, solche Aussagen ohne weiteres moderngeistig zu verstehen. In ihrem Horizonte steht die Lehre vom Leibe des Christus. Dort ist auch auf sie systematisch einzugehen.

S o w e i t i s t d i e P a r a l l e l i t ä t v o n F l e i s c h u n d L e i b b e i P a u l u s e i n e I d e n t i t ä t; war doch alles bisher zu „Leib" Gesagte auch vom „Fleische" ausgeführt. Von da aus ergibt sich wieder, daß Fleisch wie Leib die ganze menschliche Person bezeichnen [6]); im andern Falle müßten beide ja schon im Ausgangspunkte verschieden sein.

2. *σῶμα als die „Geschöpflichkeit" des Menschen*

Leib wie Fleisch meinen den ganzen Menschen. A b e r L e i b v e r s t e h t d e n M e n s c h e n v o n e i n e r a n d e r e n O r i e n t i e r u n g a u s a l s F l e i s c h. Welcher Art diese ist, geht aus Rö 1 20 hervor:

Die Sünde der Heiden ist die Isolation der Schöpfung von dem sie schaffenden und erhaltenden Schöpfer und damit die Übergehung des Schöpfers. Die Schöpfung wird in dieser Sünde „gefälscht" [7]); denn „wahr" und wirklich ist sie nur als Tat des Schöpfers, dessen Kraft und Gottheit „unsichtbar" hinter seinen Werken steht [8]). Lüge wird sie in einem Verständnis von ihrer gottgelösten Vorfindlichkeit aus [9]).

---

[1]) Kyrios Christos, S. 126.
[2]) 1 Kor 6 16.
[3]) 1 Thess 3 8.
[4]) 2 Kor 7 3.
[5]) 2 Kor 4 12.
[6]) Vgl. dazu Bultmann, Theol. Blätter 1928, S. 65 f.; RGG. 2. Aufl., Sp. 1032.
[7]) Rö 1 25.
[8]) V. 20.
[9]) V. 25.

Sie ist dann nur „Schein", ein Trugbild ihres wahren Lebens. Die Weisheit des Schöpfers zeigt sich in seinem Gericht: er straft, indem er die Menschen gewähren läßt; er bestätigt ihr Wollen und gibt sie sich selbst und ihrer bloßen Vorfindlichkeit preis [1]). Nun können sie nicht mehr hinter der Vorfindlichkeit die Kraft und Gottheit des Schöpfers erblicken. Was sie für so real hielten, daß sie darüber Gottes Realität mißachteten, wird nun wirklich für sie einzig real. Es entfaltet seine Eigentendenz, indem es die Menschen sich unterjocht. Wer nur seinen Leib für real hielt, verfällt nun seinem Leibe. Was aber kann das anderes bedeuten, als die Schändlichkeit irregeleiteter, um ihrer selbst willen, nicht nach göttlichem Willen vollzogener Sexualität?

In diesem Zusammenhang besagt Leib offenbar das Sein des Menschen, sofern es nicht vorfindlich göttliche Schöpfung und gänzlich, auch in seiner Sexualität noch [2]), Träger göttlicher Verheißung ist. Gerade in dieser Dialektik, daß es nicht vorfindlich göttliche Schöpfung ist, liegt aber seine Möglichkeit des *ἀτιμάζεσθαι* [3]). Auch dann hört es noch nicht auf, göttliches Werkzeug zu bleiben; aber die Vorzeichen haben sich verändert. Das göttliche Geschenk wird *ἀκαθαρσία*, wird Gericht und Schicksal, indem es den Menschen in der Vorfindlichkeit festhält [4]).

Wie man im Fleische der Versuchung der Welt preisgegeben ist, so ist man als Leib vor die Entscheidung für oder wider Gott gestellt. Wenn Paulus auffordert, die Leiber zum Gottesopfer zu begeben [5]), oder Gott an seinem Leibe zu preisen [6]), wenn er das *σῶμα* als Gottestempel [7]) oder als Christusglied [8]) versteht, wird dieses „für Gott Bestimmtsein" des Leibes deutlich, das sich am schärfsten in dem Appell ausspricht: *τὸ δὲ σῶμα οὐ τῇ πορνείᾳ ἀλλὰ τῷ κυρίῳ, καὶ ὁ κύριος τῷ σώματι* [9]).

---

[1]) V. 24. 26. 28. [2]) Rö 4 19 ff. [3]) Rö 1 24.

[4]) Vgl. zu dieser Interpretation: Barth, Auferstehung der Toten, 1926, S. 14, und Kuhlmann, a. a. O. S. 39 ff. Gegen letzteren ist einzuwenden, daß Fleisch nicht das Wesen des sündigen Menschen schlechthin, sondern als „Weltlichkeit" nur die Substanz der Sünde ist. So kann es zu der Dialektik von Fleisch und Leib und damit in dieser Dialektik doch zum Schöpfungsgedanken kommen.

[5]) Rö 12 1. [6]) 1 Kor 6 20.

[7]) 1 Kor 3 16 f., 6 19. [8]) 1 Kor 6 15.

[9]) Vgl. Holsten II S. 9 f.; Lüdemann S. 3; Holtzmann, Ntl. Theol. II 12.

Dieser Charakter göttlicher Schöpfung betrifft nicht nur das innere Leben des Einzelnen. Wohl kann Paulus sich griechischer Terminologie bedienend, in Rö 7 22 den Begriff des ἔσω ἄνθρωπος einführen. Und wohl keine Stelle ist außer 1 Kor 15 35 ff. der theologischen Interpretation der paulinischen Anthropologie seit Holsten maßgeblicher gewesen als diese und die damit verbundene in 2 Kor 4 16 ff. Fast immer [1]) wird sie programmatisch an die Spitze gestellt, aber diese Interpretation ging völlig fehl. Denn erstens handelt es sich in 2 Kor 4 16 f. um einen ganz anderen Sachverhalt als in Rö 7 22. Ist in 2 Kor 4 16, wie sich besonders deutlich aus dem folgenden Verse ergibt, der Christus bzw. das Pneuma der innere Mensch, dem der in seiner Weltlichkeit vergängliche Leib äußerlich gegenübersteht, so ist in Rö 7 22 der menschliche Nous, als das Wissen um den Schöpfungscharakter des Leibes, der innere, die Sarx aber als die sündig der Welt verfallende Weltlichkeit der äußere Mensch. Zweitens aber verläuft beide Male die Scheidung nicht zwischen Leib und Seele, naiv gesprochen, sondern zwischen dem durch die Weltlichkeit bedrohten bzw. der Welt verfallenen Menschen und dem von ihr losstrebenden bzw. von ihr freigemachten. Wie der Leib als Gottes Schöpfung faktisch vor die Entscheidung für oder wider Gott gestellt ist [2]), so ist der Nous bzw. ἔσω ἄνθρωπος der Mensch, der diese seine faktische Lage durchschaut und zu Gott hinstrebt.

Aber dieser Nous ist im Menschen vor Christus ohnmächtig. Denn da der Mensch zugleich *σῶμα* und *σάρξ* ist, zugleich von Gott geschaffen und in der Welt seiend, das erstere aber unsichtbar, das letztere dagegen vorfindlich, so beherrscht faktisch vor Christus das Fleisch als Weltlichkeit stets den Leib, macht ihn von Gott her gesehen zum *ψεῦδος* und zum „Sündenleibe" [3]).

Das σῶμα τῆς ἁμαρτίας ist der in der Welt stehende Mensch, der sich durch seine Weltlichkeit seine Geschöpflichkeit verdecken ließ. Als solcher ist er der Sünde hörig und mit dem sündigen Fleische identisch [4]). Genauer: die *σάρξ* als Weltlichkeit realisiert sich zum „Sünden-

[1]) 1 Kor 6 13.

[2]) Es gibt bei Paulus deshalb einen theologisch bedeutungsvollen Plural *σώματα*, weil man sich als Leib von andern unterscheiden kann, als Fleisch aber nicht.

[3]) Rö 6 6; damit ist *σῶμα τῆς σαρκός* Kol 2 11 identisch.

[4]) Vgl. Rö 8 13a mit 8 13b.

leibe". Tatsächlich kommt das freilich auf dasselbe heraus. Denn der der Sünde verfallene Leib ist mit der Welt so gleichförmig geworden, daß er in seiner Besonderheit gar nicht mehr in Frage kommt. Ganz unpersönlich wirkt fortan das „Sündengesetz" in seinen „Gliedern", ohne sich des Leibes überhaupt noch zu bedienen [1]). Als „Sündenleib" ist *σῶμα* denn auch ganz wie das Fleisch mit dem Tode verbunden [2]). Und doch tut sich hier eine neue Dialektik auf, die nochmals das geschichtliche Verhältnis von Fleisch und Leib zu klären vermag.

Zwischen *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* und *σῶμα πνευματικόν* steht der Leib des Christen. Auch dieser ist wie der „Sündenleib" mit dem Tode verbunden [3]). Wenn nun aber der Tod ein Charakter der sündigen Weltlichkeit ist, welcher der Christ doch erstorben ist, so muß hier ein Problem auftauchen. Wie kann der Leib des Christen noch unter der Todesgewalt stehen, wenn er doch nicht unter der Gewalt der Sünde steht? Man muß beachten, daß dieses *σῶμα* nur als *θνητόν*, nicht als *νεκρόν* bezeichnet wird [4]). Aber nun sagt Rö 8 10: „Ist aber Christus in euch, so ist der Leib tot *διὰ ἁμαρτίαν*, das Pneuma aber Leben *διὰ δικαιοσύνην*". Gilt für den Christen also dasselbe wie für den Sünder?

~~Die bewußte Stilisierung, die V. a und V. b sich genau entsprechen~~ läßt, ist nicht zu übersehen. Dann erkennt man jedoch, daß der doppelte Gebrauch des *διά* irreführend ist; er verschiebt sich nämlich. Heißt *διά* in 10 b „wegen, weil", besagt es dort die notwendige Zusammengehörigkeit von Gerechtigkeit und Leben, so bedeutet es in 10 a limitierend: „soweit". Soweit der Leib sündig ist, ist er wie das Fleisch als sündige Weltlichkeit tot und bleibt auch der Tatsache der Auferstehung gegenüber tot [5]). Für das nur „sterbliche" *σῶμα* besteht dagegen die Möglichkeit der Auferstehung.

Der Sterblichkeit des Leibes kommt also ein anderer Sinn zu als dem Totsein des Fleisches. So kann der Leib dem Fleische nur von der Sünde her zugeordnet werden und für es eintreten [6]), wie umgekehrt nur das „sterbliche" Fleisch als Versuchlichkeit mit Leib identifiziert wird [7]).

---

[1]) Rö 6 13. 19, 7 5. 23. [2]) Rö 7 25.

[3]) Rö 6 12, 8 11, 2 Kor 4 10. 16, Philipp 3 21 u. a.

[4]) Rö 6 12, 8 11, 2 Kor 4 10.

[5]) Man könnte das *διὰ ἁμαρτίαν* auch als konzisen Ausdruck für: „weil die Sünde gerichtet ist" nehmen und das *νεκρόν* dann wie in 2 Kor 4 10 auf das Gestorbensein mit Christus beziehen. Der Sinn bliebe derselbe.

[6]) Rö 8 13. [7]) 2 Kor 4 11.

Von dieser zweiten Möglichkeit des Eintretens des Fleisches für den Leib in 2 Kor 4 11 wird nun der Sinn der „Sterblichkeit“ des Leibes einsichtig. Sterblich ist der Leib, sofern er in Versuchung steht, sofern er dem *παραυτίκα ἐλαφρὸν τῆς θλίψεως* [1]), den *πρόσκαιρα* [2]) zugehört. Versuchlichkeit ist ein Charakter der Vergänglichkeit, des in der Zeit Stehens. Die Gegenwärtigkeit des Menschen, sein leibliches Dasein, verliert sich in der Entscheidung an das immer schon Vergangene des Fleisches oder an die immer neue Zukunft des göttlichen Geistes. Die Sterblichkeit des Leibes ist der seiner Versuchlichkeit zugeordnete Zeitcharakter.

So kann das Sterben des Leibes in der *νέκρωσις τοῦ Ἰησοῦ* den Stempel charismatischen Leidens annehmen und im Gegensatz zu dem absoluten Totsein des Fleisches in der Sünde Basis für die Offenbarung des eschatologischen Lebens werden [3]): Wie der Christus in seinem Tode die Vergänglichkeit und Versuchlichkeit des weltlichen Lebens überwand, so überwindet der Charismatiker, indem er das Gestorbensein des Christus an seinem Leibe fortsetzt, alle Versuchung und schafft damit Bahn dem eschatologischen Leben, das von Versuchung und damit vom Sterben, von dem *σῶμα τῆς ταπεινώσεως* [4]), nichts mehr weiß. —

2 Kor 5 1 ff. ermöglicht eine vorläufige Zusammenfassung: Ganz metaphysisch scheinen Leib und Pneuma sich als irdische und göttliche Sphäre gegenüberzustehen. Der Christus lebt als Pneuma in einer anderen Sphäre als der *σωματικός*. „Im Herrn sein“ und „im Leibe sein“ treten sich so dualistisch entgegen, daß das letztere als *ἐκδημία τοῦ κυρίου* gilt [5]). Später wird sich zeigen, daß hier eine hellenistische Tradition vorliegt, die Paulus zunächst aufnimmt. Ganz überraschend aber kehrt er sich dann von ihr ab und interpretiert seine naturhaften Aussagen geschichtlich, indem er anfügt: der Christ lebe nicht im Schauen [6]), sondern im Glauben. Hier wird auf *εἶδος* übertragen, was vorher vom Leibe galt; die Pistis aber ist dem Pneuma koordiniert. Nur ein vom *εἶδος* her verstandener Leib, ein auf seine Sichtbarkeit und Vorfindlichkeit hin angesprochenes Leibesleben, ist also Christusferne. Doch kann der Leib ja auch von der „unsichtbaren Kraft und Gottheit“ aus begriffen werden. Dann verwirft Paulus nicht wie seine hellenistische Tradition den Leib schlechthin, sondern den falschen Aspekt des Leibes. Und noch weitergehend läßt er das *ἐνδημοῦντες*

[1]) 2 Kor 4 17. [2]) 2 Kor 4 18. [3]) 2 Kor 4 10 f.
[4]) Philipp 3 21. [5]) 2 Kor 5 6 ff. [6]) V. 7.

und ἐκδημοῦντες fast irrelevant werden und sieht nun das Entscheidende in dem εὐάρεστος τῷ θεῷ sein [1]). Das ist aber auch im Leibe möglich, der ja als Gottestempel beschrieben werden kann [2]). — Die Stelle ist ein Musterbeispiel für die Umwandlung einer hellenistisch-metaphysischen Tradition zugunsten des Paulus leitenden geschichtlichen Interesses. Und zugleich wird hier nochmals „Leib" scharf in seinem Sinne herausgestellt:

Es ist der durch die Welt der Vorfindlichkeit versuchte Mensch, der bei Gott heimisch, in dieser Welt auf das „Gott angenehm sein" hin beansprucht wird. Es ist die Geschöpflichkeit, die ihres Charakters beraubt, zum „Sündenleibe" werden kann, die aber andererseits zum Pneuma-Leibe werden soll. Nur eine Interpretation des Pneuma-Begriffes kann zeigen, was unter letzterem zu verstehen ist [3])

IV. Der Begriff πνεῦμα bei Paulus

1. Die religionsgeschichtlichen Hintergründe des πνεῦμα-Begriffes

Der göttliche Geist ist für Paulus eine Kraft, und zwar eine Wunderkraft, die sich, religionsgeschichtlich gesehen, der „Mana"-Vorstellung einordnet. So sind Geist und Kraft für Paulus Wechselbegriffe [4]). Die „Energie" [5]) des Geistes erstreckt sich hauptsächlich auf Wunder und Gnosis [6]), zusammengefaßt in den Charismen, die als solche πνευματικά schlechthin sind [7]).

Und zwar ist diese Kraft — das eben läßt sie als „Mana" verstehen — stofflich und substanzhaft gedacht. So wird die Verbindung zwischen Pneuma und Sakrament nur von da aus verständlich, daß im Sakrament ein Kraftstrom stofflich in den Menschen dringt. Aber auch die Vorstellung von 1 Kor 7 14 scheint so zu interpretieren sein, daß Paulus eine Übertragung des Mana-Stoffes mit heiligender Wirkung auf die Gatten

---

[1]) 2 Kor 5 9. [2]) 1 Kor 3 16 f., 6 19.

[3]) Diese Analyse wird sich jedoch nur auf die im Rahmen dieser Untersuchung wichtigen Sachverhalte beschränken.

[4]) Vgl. Rö 15 13. 19, 1 Kor 2 4, 5 3–4, Gal 3 5, 1 Thess 1 5.

[5]) 1 Kor 12 11.

[6]) Rö 15 19, 1 Kor 2 10 ff., 12 8 f.

[7]) 1 Kor 12 1, 14 1.

und Kinder annimmt. Direkt an Zaubervorstellungen [1]) grenzt der Gedanke von 1 Kor 5 4, nach dem der Geist des Paulus und der Korinther sich mit dem des Herrn zur Bestrafung des Blutschänders vereint. Der zuletzt von Büchsel, der Geist Gottes im N. T., vertretene [2]) idealistische Geistbegriff ist damit ohne weiteres aufgehoben.

Wie in der Stoa durchdringt der Christusgeist die ganze Welt. Und doch entspringt die paulinische Geistvorstellung völlig andern Quellen als die stoische, wie ihr dualistischer, in einem Erlösungssystem verankerter Gegensatz zum Fleische beweist. Welcher Art diese Quellen sind, geht daraus hervor, daß das Pneuma weiterhin nicht nur „animistisch“ als im Menschen wohnende Kraft [3]), sondern darüber hinaus auch als weltbestimmende Macht erscheinen kann. „Denn das Fleisch gelüstet wider den Geist, und den Geist wider das Fleisch; dieselben sind widereinander, daß ihr nicht tun könnt, wie ihr wollt“, heißt es Gal 5 17 so. P n e u m a i s t f ü r P a u l u s e b e n s o w i e S a r x e i n e A r t „A e o n“. Das ward schon früher [4]) im Verfolg der auch für den Geistbegriff charakteristischen *ἐν-* [5]) und *κατὰ-* [6]) Formeln herausgestellt. Als Aeon und mit der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* fast identisch [7]), hat der Geist ein *φρόνημα* [8]) und treibt uns [9]). Von hier aus erklärt sich das „merkwürdige Ineinander von Abstraktion und Persönlichem, diese Verbindung eines religiösen Prinzipes mit einer Person“, an der schon Bousset [10]) Anstoß nahm. Von hier aus wird es weiter gerechtfertigt, wenn Bousset [11]) die paulinische Pneuma-Lehre zugleich durch Naturalismus und Supranaturalismus bestimmt sein läßt. Der Aeon ist in einem Kraft, Person und Substanz, indem er diese irdischen Möglichkeiten metaphysisch überhöht.

I n d e n P n e u m a - A e o n w i r d m a n d u r c h d i e T a u f e h i n e i n g e s t e l l t [12]), in ihm befestigt durch Abendmahl [13]) und Wortverkündigung [14]). Das ist nur möglich, wenn zuvor in der Taufe

---

1) Vgl. Deißmann, Licht vom Osten, 1923, S. 257 f.

2) S. 396 ff.

3) Vgl. 1 Kor 12 10, 14 32 u. a.

4) S. 104 f.

5) Rö 8 9. 11, 1 Kor 3 16, 6 19, Gal 5 25, 2 Kor 12 18.

6) Rö 8 4 f., Gal 4 29.

7) Rö 14 17.

8) Rö 8 6. 25.

9) Rö 8 14, Gal 5 18.

10) Kyrios S. 113.

11) Ebenda S. 120.

12) 1 Kor 6 11, 12 13, 2 Kor 1 22.

13) Der Beweis dafür soll später erbracht werden.

14) Von hier aus erhalten die mit der Wortverkündigung verbundenen Termini *στηρίζειν* und *βεβαιοῦν* Sinn.

die Aeonherrschaft der Sarx vernichtet ist. Und diese Konsequenz ist von Paulus denn auch gezogen worden [1]). Nun steht eine „neue Schöpfung“ dem „alten Menschen“ gegenüber [2]). Damit ist allerdings gegeben, daß „der von Gottes Geist erfüllte Pneumatiker und der alte Mensch völlig voneinander getrennte, verschiedene Wesen“ sind, daß von dem einen zum andern ... nur der Weg göttlichen Wunders“ führt [3]). Die Radikalität paulinischer Konsequenz an diesem Punkte geht am klarsten daraus hervor, daß dem nunmehrigen „in Christus sein“ die Aufhebung aller nationalen, ständischen und sogar geschlechtlichen Unterschiede entspricht [4]). Man hat also festzustellen, daß die Taufe nach Paulus den Menschen entindividualisiert; denn Rasse, Stand, Geschlecht bestimmen ja gerade im Sinne dieser Welt das Individuum.

Diese Ausführungen gehen natürlich auch das Wesen paulinischer „*Ethik*“ an. Die paulinische Ethik spricht nicht von einem Können und Sollen des Menschen, sondern von einem Müssen. Wie das Tun des alten Menschen sich mit Notwendigkeit in den Lastern dokumentiert — denn hinter ihm stehen die Gewalten des sündigen Sarx-Aeons —, so erscheint das Tun der neuen Schöpfung notwendig in den Tugenden; denn dahinter steht die Gottesherrschaft des Pneuma. Das spricht sich so aus, *daß die Tugenden gar nicht als ein Tun des Menschen gewertet werden, sondern als Charismen einer Wunderwelt* [5]). Mit diesem Gedanken steht es in seltsamem, später noch zu behandelndem Gegensatz und Zusammenhang, daß die „Ethik“ des Paulus aus dem Sakrament resultiert, wie die auf das Sakrament bzw. auf das dort geschenkte Pneuma sich aufbauenden Paränesen beweisen. *Paulus vertritt eine „sakramentale Ethik“* [6]). Wie der alte Mensch sich aus der Welt der Sarx verstand und aus ihr lebte, so der neue aus der ihn in eine Wunderwelt stellenden Taufe.

In bisher unerhörter Schärfe enthüllt sich beim Geistbegriff der „Naturalismus“ des Paulus und seine Beeinflussung durch den Hellenismus. Wenn es richtig ist, daß der Pneuma-Begriff im Zentrum der

---

[1]) Vgl. Rö 6_{2} ff.
[2]) Vgl. 2 Kor 5_{17}, Gal 6_{15} mit Rö 6_{6}.
[3]) Bousset, Kyrios, S. 122. [4]) 1 Kor 12_{13}, Gal 3_{27}.
[5]) Vgl. den καρπὸς τοῦ πνεύματος von Gal 5_{22} f.
[6]) Vgl. H. v. Soden, Sakrament und Ethik bei Paulus, Marburger Studien 1930, S. 36 ff.

paulinischen Verkündigung steht, **dann wird eben diese Verkündigung beherrscht durch den Gedanken des Sakramentes, mit dem in hellenistischer Zeit der Naturalismus unlösbar verbunden ist.** Denn das Pneuma ist seinem Wesen nach „sakramental“ [1]). Es ist faktisch so, daß die katholische Exegese [2]) diesen elementaren Sachverhalt einer protestantisch-idealistischen gegenüber hat verteidigen müssen und mit Recht dieser den Vorwurf machen konnte, sie nehme das „Sakramentale“ bei Paulus nicht ernst und entwerte es unerlaubt durch die Einführung des „Magie“-Begriffes. Aber es geht nun ebensowenig an, über dem Sakramentalen das „Geschichtliche“ zu übersehen. Paulus hält nach 1 Kor 10 1 ff. das Sakrament nicht für allein rettend. Und er behauptet nach 1 Thess. 5 19 sogar die Möglichkeit des *σβέννυσθαι* für den doch zugleich naturhaft vorgestellten Geist. Ohne zunächst auf die Einheit von Sakrament und Geschichte einzugehen, muß diese „geschichtliche“ Linienführung beim Geistgedanken des Paulus nun herausgestellt werden.

2. *Die „geschichtliche“ Tendenz des Pneuma-Begriffes*

Der Geist ist von Gott gegeben und selber göttlich [3]) oder, was dasselbe besagt, im Gegensatz zu dem sündigen Fleische „heilig“ [4]). Er steht so dem nur menschlich-seelischen Leben gegenüber [5]) als Leben schaffend [6]). Wo immer Gott sich offenbarte, da vollzog sich diese Offenbarung im Geiste [7]). Ist aber alle göttliche Offenbarung stets auf die Eschatologie hin bezogen, so daß sie bis zur „Erfüllung der Zeiten“ [8]) nur „charismatisch“, auf besonders Erwählte tendierend, geschah und Verheißung blieb, **so muß auch der Geist grundlegend verstanden werden von der Eschatologie aus.** Ist aber weiter das eschatologische Geschehen mit Christi Kommen, Tod und Aufer-

---

[1]) Im Gegensatz dazu und typisch idealistisch Deißner, Paulus und die Mystik, 1921, S. 123.

[2]) Vgl. z. B. A. Wikenhauser, Die Christusmystik des hl. Paulus, 1928, S. 64 ff., 137 f.

[3]) Z. B. Rö 5 5, 1 Kor 2 12, 6 11, 7 40.

[4]) Vgl. Rö 1 4, 1 Kor 6 11.

[5]) 1 Kor 2 14, 15 45.

[6]) Rö 8 11, 1 Kor 15 45, 2 Kor 3 6.

[7]) Rö 7 14, 11 29, 1 Kor 10 1 ff., Gal 3 14, 4 29.

[8]) 1 Kor 10 11.

stehung für den Kosmos angebrochen [1]), ist also Christus selber die eschatologische Wirklichkeit, so „reserviert" Paulus mit Recht den Geist für die Christologie [2]). Nicht sowohl die sittliche Vertiefung ist, wie Gunkel meinte, das eigentlich Paulinische am Geist-Begriff, sondern die entschlossene eschatologische Betrachtungsweise. Der eschatologische Geist verwirft alle früheren Werte und zerstört die Weltweisheit in solchem Maße, daß nur die „Törichten" die Gottesweisheit erlangen [3]). Nun wird das ganze Christenleben als pneumatisch eschatologisch verstanden [4]). Von daher erfolgt eine Modifikation des Charisma-Begriffes. „Charismatisch" ist nun nicht mehr das Singuläre, Mirakulöse, sondern das ganze Christsein aller Christen [5]). Charisma ist nun nicht mehr eine besondere *χάρις*, sondern eine Besonderung der *χάρις*, die mit dem Pneuma selber identisch ist [6]). Darum geht eben der Kampf des Paulus in Korinth. Wie zum Geistbegriff das *πάντες* aller Getauften gehört [7]), so ist das Pneuma die Gnade Gottes der Endzeit schlechthin. Und sofern die eschatologische allgemeine Gottesgnade in der Christus-Eschatologie sich offenbart, ist dieser göttliche Geist zugleich der Christusgeist [8]) und mit dem Christus als der göttlichen Gnade identisch [9]).

Der eschatologische Charakter des zugleich sakramentalen Geistes — auch das Sakrament ist eine eschatologische Realität, sofern es auf die Äonenwende hin „versiegelt" [10]) — drückt sich aus in seiner *καινότης*, die als der neue Äon die *καινὴ διαθήκη* im Gegensatz zum alten Äon des *γράμμα* begründet [11]). „Buchstabe" wird hier nicht nur das Äußere im Gegensatz zum „Sinn" genannt. Die Koordination von Geist und Neuheit, Buchstabe und Vergangenem macht vielmehr deutlich, daß Geist und Buchstabe „kosmisch-geschichtliche" Mächte sind [12]). Und zwar gehört der letztere zum falsch verstandenen Gesetz, unter dem die vom Geist Getriebenen nicht mehr stehen. Der Buchstabe tötet, sofern der Dienst

---

1) Gal 4 4. 2) Lüdemann S. 105. 3) 1 Kor 1 19 ff.

4) Auch von Bousset, Kyrios, S. 112, 122 f., richtig gesehen, allerdings anders interpretiert.

5) Vgl. zumal 1 Kor 7 7.

6) So wird Gal 2 9 Charis gesagt und Charisma gemeint.

7) 2 Kor 3 18.

8) Das beweist der Wechsel von „in Christus" und „im Pneuma", z. B. Rö 8.

9) 2 Kor 3 17. 10) 2 Kor 1 22. 11) Rö 7 6, 2 Kor 3 6 ff.

12) Vgl. Schweitzer, Mystik des Apostels Paulus, S. 23.

dieses Gesetzes ein Todes- und Verdammungsdienst ist [1]), nämlich das Gesetz judaistisch als die aus einem Vertragsverhältnis entspringende Forderung verstehen läßt. Wo der Mensch sich aufgefordert sieht zum eigenen Leisten, zum Werk, das er von sich aus erfüllen soll, da steht er unter einem „knechtischen" Geiste [2]); da muß er stets fragen, was ihm noch zu tun übrigbleibt; da weiß er sich verdammt, weil er niemals das ganze Gesetz erfüllen kann. Das „Gesetz des Geistes" aber macht frei [3]). Es fordert als Gesetz auch auf, aber zum Gehorsam des Glaubens [4]), in dem der Mensch seine Gerechtigkeit von Gott geschenkt erblickt. Der Gehorsam des Glaubens ist also die wahrhaft „pneumatische" Tat und nicht als ein „äußeres Verhältnis" mit Baur [5]) vom Geiste zu trennen. Was gläubig gehört und gehorsam geglaubt wird, ist nicht mehr ein Vertragsverhältnis, sondern die *καινὴ διαθήκη*, in der nicht mehr der Mensch, sondern das nicht-menschliche Pneuma handelt und Gott als der eschatologisch allein Wirksame auch allein wirksam bleibt. Die christliche Freiheit [6]) besteht nicht darin, daß der „quantitativen" eine „qualitative" Gesetzeserfüllung gegenübertritt, die „in der Totalität der Gesinnung auch die Totalität des Gesetzes ... hat" [7]). Paulus schaltet auch eine „Gesinnungsethik" aus zugunsten eines alleinigen Gotteshandelns. Nicht weil die Gesinnung des Pneumatikers gut wäre, hat das Gesetz gegen die „Frucht des Geistes" nichts einzuwenden [8]), sondern weil Gesetz und Geist völlig verschiedenen Sphären angehören: das von der Welt aus verstandene Gesetz repräsentiert nämlich die Sphäre allein-menschlichen, der Geist aber die Sphäre allein-göttlichen Handelns. Das „Gesetz des Geistes" fordert zum Gehorsam des Glaubens auf, nicht zu einem „Werk", sondern zum gehorsamen Empfang der Gottesgnade, und macht so den Menschen frei zum Leben [9]). Denn das wahre Leben besteht eben darin, Gott, den Schöpfer, tun zu lassen, ohne ihn durch die eigene Leistung zu hindern. Es ist das Leben und die Freiheit des Kindes, das den Vater schaffen läßt und nur von seiner Gabe lebt [10]). So ist das Werk des Geistes letztlich die Kindschaft.

---

[1]) 2 Kor 3 7. 9. [2]) Rö 8 15. [3]) Rö 8 2.
[4]) Gal 3 2. 5. [5]) Paulus, Bd. 2, S. 175.
[6]) Rö 8 2, 2 Kor 3 17. [7]) Baur, Paulus, Bd. 2, S. 175 f.
[8]) Gal 5 23. [9]) Rö 8 2, 1 Kor 15 45, 2 Kor 3 6.
[10]) Rö 8 15 ff., Gal 4 5 ff.

Sofern diese Kindschaft eine völlig andere Haltung als die des unter dem Gesetze stehenden Knechtes ist [1]), wird von einer geschichtlichen Interpretation der Sinn des paulinischen Dualismus und Naturalismus einsichtig: Der Mensch der eigenen Leistung und das glaubende Gotteskind haben in der Tat nichts mehr gemeinsam. *πνευματικός* und *ψυχικός* sind nicht nur unterschieden, sondern sich ausschließende Gegensätze [2]). Paulus selbst fordert zu solcher geschichtlichen Interpretation auf, wenn er das fleischliche Bestimmtsein durch Buchstabe und Gesetz in der Taufe aufgehoben und durch ein Bestimmtsein *ἐν καρδίᾳ* ersetzt sein läßt [3]). Denn das Herz ist die geschichtliche Person schlechthin. Wird das Herz erfaßt, so ist damit die ganze geschichtliche Person in eine andere Welt versetzt.

Wie die geschichtliche Interpretation schon durch das Verständnis des Geistes als der Kindschaft gerechtfertigt wird, so auch durch das Verständnis der Charismen als „Funktionen" der Kindschaft.

So wenig das „den Geist Haben", das sich geschichtlich in der sakramentalen Ethik ausspricht, ein Tun des Menschen ist, so wenig ist es ein Besitz des Menschen. Die Geistesfrucht läuft nicht mechanisch ab, ja sie entwickelt sich nicht einmal „organisch". Der sakramentalen Notwendigkeit der „guten Werke" steht geschichtlich die Parallelität des Pneuma mit der Pistis gegenüber [4]). Denn im Glauben bleibt der Geist göttlich und wird niemals menschlich. Der Glaube ist immer neues „Hören" und immer neues gehorsames Empfangen [5]). Wenn das Sakrament sich geschichtlich in der Pistis fortsetzt, heißt das, daß der Mensch nicht etwa in der Fortsetzung seines Lebens selbständig auf dem Grunde der Sakramentsgnade weiterbaut, sondern auf Gott wartend bleibt.

Denn Glaube und Werk stehen sich nicht gegenüber als dem „theoretischen" und „praktischen" Geiste zugehörig [6]). Glaube ist weder „reine Innerlichkeit" [7]) noch „feste Überzeugung" [8]); er ist selbst ein „Werk" [9]), aber ein Werk, welches Gott die Ehre gibt [10]), Weisheit, die sich selbst als töricht versteht [11]) und allein Gott für

[1]) Ebenda. [2]) 1 Kor 2 14.
[3]) Rö 2 29, 5 5, 2 Kor 4 6, Gal 4 6. [4]) 2 Kor 4 13, Gal 5 5.
[5]) *ἀκοή* Rö 10 14 ff., Gal 3 2 ff., *ὑπακοή* Rö 1 5, 16 26; vgl. Rö 2 8, 11 32, 2 Kor 10 5 f.
[6]) Holsten, Ev. d. Paulus, Bd. 2, S. 72.
[7]) Ebenda. [8]) Bousset, Kyrios, S. 148.
[9]) 2 Thess 4 11. [10]) Rö 4 20. [11]) 1 Kor 1 18 ff.

weise hält. Glaube ist Empfang geistgewirkter [1]), d. h. göttlich bleibender Gerechtigkeit des Menschen.

Auch das ebenfalls dem Geiste zugeordnete [2]) Evangelium macht deutlich, daß der Geist niemals menschlicher Besitz wird. Denn das pneumatische *πληροφορία* erbringende Evangelium muß ja stets neu verkündigt werden, damit die Menschen es neu ergreifen.

Weil der Geist als Verkündigung Gottes erscheinen kann und aus einer dem Menschen nicht zugänglichen Sphäre stammt, ist mit ihm Erkenntnis und Weisheit verbunden, die ihrer Herkunft wie ihrem Inhalt nach Wunderweisheit ist [3]). Und zwar ist diese Weisheit nicht allgemein metaphysisches Wissen, wie man seit Baur häufig zu 1 Kor 2 10 ausführte, sondern Verständnis des göttlich-eschatologischen Heilswerkes in Christus [4]). Als solche wird sie in der *διακονία τοῦ πνεύματος* praktisch wirksam [5]); ja, die gesamte Verbindung des Christen mit seiner „Welt" beruht auf ihr. D e n n v o n i h r h e r l e b t d i e A g a p e, d i e a l l e a n d e r e n G e i s t e s g a b e n ü b e r h ö h t u n d d a s „i m G e i s t e s e i n" s c h l e c h t h i n i s t, wie es sich der Welt gegenüber darstellt [6]). Denn die Liebe, die sich mit der Wahrheit freut, [7]) weiß die göttliche Wahrheit nicht im Vorfindlichen, sondern in der Geistesgnade gegeben. Wie der Mensch im Glauben sich selbst, so erfaßt er in der Liebe den anderen als Gottes Kind durch den Geist. Und dieses sich und die anderen aus Gott Verstehen ist die christliche *χαρά* und *εἰρήνη*, die als solche ebenfalls durch den Geist konstituiert werden [8]).

Weil Glaube und Liebe aus dem Geist stammen, und sich nur auf das Pneumatische beziehen, steht neben beiden d i e *ἐ λ π ί ς* [9]), die das Wesen beider und des Pneumatikos entscheidend zu klären vermag. Die Korinther hatten die *ἐλπίς* aufgegeben. So kamen sie zu einem anderen Charisma- und zu einem anderen Pneuma-Begriff als Paulus. Umgekehrt kann dieser den korinthischen Charisma- und Pneuma-Begriff korrigieren, weil er mit 1 Kor 15 die Elpis wieder zu ihrem Rechte kommen läßt. Hier wird eben nicht das Vorfindliche, auch nicht das christlich Vorfindliche gesehen, wie man es als sündige

---

[1]) 1 Kor 6 11; vgl. Rö 8 10, 2 Kor 3 8 f.

[2]) 1 Thess 1 5, 1 Kor 2 4.

[3]) 1 Kor 2 10 ff., 12 8.

[4]) Man erkennt nach 1 Kor 2 12 *τὰ χαρισθέντα*.

[5]) 2 Kor 3 8.

[6]) 1 Kor 13 6 f., Rö 5 5.

[7]) 1 Kor 13 6.

[8]) Rö 14 17, 1 Thess 1 6.

[9]) 1 Kor 13 13 u. a.

Weltlichkeit tut, sondern wirklich nur das Pneuma als das aus Gott Seiende und das in Gottes Hand Bleibende.

Das „Geschichtliche" ist der Sinn des „Sakramentalen", das wird auch aus der paulinischen Geistlehre her verständlich, deren Aussagen sich lückenlos für eine geschichtliche Interpretation zusammenschließen.

War Sarx die Weltlichkeit des Menschen, die praktisch stets zu einem sich aus der Welt und für die Welt Bestimmtwissen wurde, war „Leib" die von Gott her beanspruchte Menschlichkeit in der Welt, so wird dieser Gottesanspruch im Pneuma der Christusgnade neu erschlossen und begründet. Als Äon ist auch das Pneuma gleichsam eine „Welt", aber es ist die nicht vorfindliche Welt aus Gott, die Schöpfung, welche nicht wie die erste von Gott, dem Schöpfer, isoliert werden kann. Sie ist die „Welt", in die der Mensch sich zurückfindet als in seine Eigentlichkeit, wenn ihm die Gnade als Grundtatsache und Sinn seines Lebens in Kraft geoffenbart wurde.

3. *Die Vorstellung vom σῶμα πνευματικόν*

Eine letzte, wieder geschichtliche Dialektik, von der aus die Frage der Kirche in Sicht kommt, eröffnet sich damit, daß auch der Pneumatikos noch *ἐν σαρκί* ist [1]), wenn das *κατὰ σάρκα* in der Taufe starb. Wie für den *σωματικός* bedeutet das für den Pneumatiker eine Versuchlichkeit, unter der er leidet. Aber da der Pneumatiker aus der Eschatologie des göttlichen Handelns lebt, weiß er in der sein Wesen konstituierenden Elpis, daß auch dieses „Fleisch" als Versuchlichkeit gerichtet ist, um einst nicht mehr zu bestehen [2]). Und sofern dieses sein Wissen basiert ist in der göttlichen Neuschöpfung, wirkt es sich schon jetzt in der Kraft des Geistes als Gericht über die noch bestehende Sarx aus [3]). In der Realität des schon jetzt geführten Kampfes gegen die versuchende Sarx spricht sich die Realität der christlichen Elpis so aus, daß an ihrem Ende das *σῶμα πνευματικόν* stehen muß, die Tatsache des von der Sarx auch nicht mehr bedrohten Lebens. Dieses

[1]) Z. B. 2. Kor. 10 2 f.

[2]) 1 Kor 15 50.

[3]) Rö 8 13 ff., Gal 3 2 ff., Gal 5 16 ff.

σῶμα πνευματικόν ist die *ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος* [1]), die endgültige Befreiung des Leibes zu seinem eigentlichen Sein, die zugleich die Befreiung von der jetzigen Art von Leiblichkeit sein wird. Konstituierend dafür ist, geschichtlich gesehen, die Ausschließung der Versuchlichkeit des Fleisches. Zu diesem Geistesleib kommt es nicht auf Grund immanenter Entwicklung; diese wird vielmehr gerade durch den Tod abgeschnitten. Nur eine *ἀνάστασις*, ein *ἐγερθῆναι* [2]) führt dorthin.

Damit ist gesagt, daß die Frage nach der Kontinuität des Ichs durch den Tod hindurch nicht einmal als Frage gestellt werden darf [3]). War die bisherige Interpretation wirklich berechtigt, so läßt sich nicht einmal von einer Kontinuität zwischen Psychikos und Pneumatikos sprechen. In der Taufe stirbt der alte, entsteht ein neuer Mensch. Von der Kontinuität des Ichs zu sprechen, hat dann seinen Sinn verloren, wenn man mit dem paulinischen Pneuma-Begriff von Gott, dem Schöpfer, und seiner Alleinwirksamkeit sprechen muß. Es sei denn, man rede von der Kontinuität des göttlichen Wunders. Nicht der Mensch, sondern Gott bleibt. Wie Gottes Anspruch bleibt sowohl für den *σαρκικός*, den er verdammt, und für den Pneumatikos, den er in seiner Aufforderung zur *ἀκοὴ πίστεως* rechtfertigt, so bleibt Gott der Schöpfer für den Menschen in dieser Welt und nach dem Tode. Nicht das Ich, sondern Gott der Schöpfer bleibt; so „bleibt" auch seine Schöpfung, die niemals etwas anderes ist als Sein aus dem Nichtsein [4]). Eine andere Aussage würde die ganze Lehre Pauli vom Menschen sowohl wie von Gott zerschlagen.

Nun läßt sich freilich nicht verkennen, daß Paulus selbst in 1 Kor 15 35 ff. diese Aussage macht. Die Sehnsucht nach einer Kontinuität des Ichs redet auch in 2 Kor 5 2 ff. Dort wird sie aber nicht wie in 1 Kor 15 35 ff. beantwortet. Während Paulus sonst nur von dem „Daß" der Auferstehung spricht, wird er hier in apologetischem Interesse dazu getrieben, die Frage nach dem *πῶς* zu stellen [5]). Seine Gegner treiben ihn dazu, wie er denn auch ihnen die Frage in den Mund legt.

---

1) Rö 8 23.

2) Vgl. Rö 1 4, 6 5, 1 Kor 15 12 f. 15,21. 42, Philipp 3 10, Rö 8 11 und 1 Kor 15 15 ff., 2 Kor 1 9, 4 14.

3) Vgl. Bousset, Kyrios, S. 63; anders z. B. Lüdemann, S. 149.

4) Rö 4 17.

5) Vgl. Bultmann, Theol. Blätter 1926, S. 9 ff.

Von zwei Seiten her sucht er sie zu beantworten. Zunächst [1]) gibt er eine Analogie: Das Samenkorn ist etwas anderes als die Pflanze. Nur durch das Sterben des einen kommt es zu dem Leben des anderen. Dieser Gedanke ist echt paulinisch, sofern er das Wunder der Auferstehung betont. Aber er kann durch die Analogie eben nicht belegt werden: Das Samenkorn stirbt ja nicht; Samenkorn und Pflanze sind dasselbe in zwei verschiedenen Formen. Die Realität des Todes wird eben nicht aufgewiesen, wohl aber eine organische Entwicklung. Begierig hat Baur [2]) dies aufgegriffen und Wernle spricht gar von einer Evolutionstheorie [3]). Man kann sich nicht darüber täuschen, daß sie das paulinische Bild in seiner Tragweite schärfer erfaßt haben als Paulus selbst. Wenn das geschichtliche Leben aus dem naturhaften verstanden wird, ist der Entwicklungsgedanke am Platz.

Mit diesem Vergleich aus der Natur ist die zweite Beweisführung ermöglicht. In ihr werden, wie früher gezeigt [4]), „Leib“ und „Fleisch“ griechisch naturhaft als Form und Stoff betrachtet. Ist aber Leib als „Form“ verstanden, kann ihm ebensowohl *σάρξ* als irdischer Fleischesstoff wie *δόξα* als himmlischer Lichtstoff seine jeweilige Substanz sein. Sind doch irdische Lebewesen und die himmlischen Erscheinungen in gleicher Weise Körper, obgleich sie aus verschiedener Substanz bestehen [5]).

So erhält Paulus in der Tat eine Antwort auf seine Frage. Aber diese Antwort ist im schärfsten Widerspruch zur sonstigen paulinischen Lehre gewonnen; eine theologische Interpretation, die von hier ausgeht, muß notwendig statt zu der paulinisch-geschichtlichen Anthropologie zu der griechisch-naturhaften kommen.

Und auch das sonstige paulinische Verständnis von Tod und Leben ist hier naturhaft verkehrt: „Weder ist dann die Auferstehung noch ein Wunder, die Zukunft Gottes, noch ist der Mensch der Verwandelte (er bleibt ja der gleiche; er erhält nur eine neue Substanz)“ [6]). Als Wunder und als Verwandlung stellt Paulus aber die Auferstehung sonst dar, wenn er sie mit der den ganzen Menschen ändernden Wunderkraft des Pneuma verbindet.

---

1) V. 36—38. 2) Paulus, Bd. 2, S. 241.
3) Die Anfänge unserer Religion, 1904, S. 160.
4) Vgl. S. 82, 97. 5) V. 39 ff.
6) Bultmann, Theol. Blätter, 1926 S. 13; vgl. Bousset, Kyrios, S. 63. Nicht zufällig stehen V. 42 ff. die griechischen Termini *φθορά* und *ἀφθαρσία* statt *θάνατος* und *ἀνάστασις* bzw. *ζωή*.

Paulus selbst gibt uns also das Recht zur Kritik an dieser Stelle. Ihre Singularität beweist, daß es sich hier um einen mißglückten Vorstoß apologetischer Art handelt. Aber diese Stelle läßt doch auch wieder das Verhältnis von Naturalismus und Geschichtlichkeit bei Paulus zum höchst akuten Problem werden. Die „Metaphysik" des Sarx-Begriffes löste sich von einem echt geschichtlichen Weltverständnis aus. Damit ist aber der „Naturalismus" des Pneuma-Begriffes noch nicht geklärt, auch wenn wohl von dorther Licht darauf fällt. Pneuma ist eine Art von „Welt", aber nicht das, was Paulus sonst unter „Kosmos" versteht.

Und mit dieser Frage verbindet sich eine zweite. Im Geiste und in der damit verbundenen Christusoffenbarung sollte, so wurde festgestellt [1]), die Eschatologie hereingebrochen sein. Nun ist aber das *σῶμα πνευματικόν* offenbar Gegenstand einer zweiten Eschatologie, was sich auch darin kundtut, daß die Geistesgabe der Kindschaft bald als gegeben, bald als noch ausstehend erscheint [2]), daß neben dem Glauben noch das Hoffen steht, daß endlich der Geist bald als „neue Heilsordnung" oder „Neuschöpfung", bald aber nur als „Angeld" gilt. Auch der Sinn dieser doppelten Eschatologie harrt noch der letzten Klärung.

Sowohl der Naturalismus des Geist-Begriffes wie die eschatologische Spannung wurzeln in dem Wesen des Sakramentes, das auf der einen Seite geradezu physisch-real erlöst, auf der andern aber nur im Hinblick auf das Kommende „versiegelt". Vermag die Lehre des Paulus von der Kirche das Verhältnis von Sakrament und Geschichte zu klären?

---

[1]) Vgl. S. 129.

[2]) Vgl. Rö 8 14 ff. mit Rö 8 19 ff.

C. DIE VORSTELLUNG VOM „LEIBE CHRISTI“

Mit sachlicher Notwendigkeit — das eben kommt in dem Begriff *σῶμα Χριστοῦ* zum Ausdruck — sind Anthropologie und Kirchenlehre bei Paulus verbunden. Mit Recht hat Traugott Schmidt[1]) diese Verbindung zum Ausgangspunkt seiner Untersuchung über den Leib Christi gemacht. Aber er hat die paulinische Anthropologie herkömmlich, d. h. griechisch, interpretiert: „Leib“ ist für ihn letztlich „Form“, „Fleisch“ und Pneuma die diese Form erfüllenden Substanzen[2]). So wird denn auch der Leib Christi im Grunde griechisch verstanden, wenn Schmidt[3]) ihn als die Bezeichnung einer „Gesamtpersönlichkeit“ versteht. Wohl ist es charakteristisch und wichtig, daß er sich nicht einfach wie die Theologie seit Baur mit der Konstatierung des Organismusgedankens begnügt. Zu stark empfindet er die im Pneuma gesetzte Einheit des Christus und seiner Glieder, als daß er das im Begriff des Organismus gegebene Moment der Verschiedenheit der Glieder in den Vordergrund rücken könnte. Aber auch das Verständnis des Christusleibes als einer „Gesamtpersönlichkeit“ vermag den Bannkreis griechischer Anthropologie nicht zu durchbrechen. Denn das A. T. und mit ihm Paulus fassen *σῶμα* als Person und Individuum nur im Rahmen der sachlichen, gar nicht immanent vorfindlichen Bestimmung als Schöpfung. Der Begriff einer Gesamtpersönlichkeit geht jedoch von der reinen Immanenz des Menschlichen aus, wie er denn bei Schmidt auch immer wieder mit dem Begriff des Individuums kontrastiert[4]) und als „Summe“ von Individuen definiert wird[5]). Zu dieser Interpretation paßt es, daß Schmidt die historischen Quellen des paulinischen Terminus fast mit der gesamten theologischen Tradition in der stoischen Popularphilosophie und ihrem Bilde vom Leibe gegeben sieht[6]). Unter dem Eindruck einer sorgfältigen Exegese hat Schmidt dieses griechische Ver-

---

[1]) Der Leib Christi, 1919. [2]) Ebenda S. 6 f., 33 u. a.

[3]) Ebenda S. 35, 126 ff.; in seiner Nachfolge auch Wikenhauser, Christusmystik, S. 68.

[4]) S. 138 ff. [5]) Ebenda. [6]) S. 128 f.

ständnis aber nicht in dem adäquaten griechischen Begriff des Organismus, sondern idealistisch modifiziert [1]) in dem der Gesamtpersönlichkeit zusammengefaßt.

Man darf diesen inneren Zwiespalt in dem überaus gründlichen Buche Schmidts nicht übergehen. Er weist auf die mit unserer bisherigen Untersuchung gegebene historische Fragestellung, ob nämlich der paulinische Gedanke vom Christusleib aus dem stoisch-griechischen Organismusbegriff oder aus dem gnostischen Aion-Verständnis abzuleiten sei. Beide verwenden ja das Bild vom Leibe. Im erstern Falle wäre der Genitiv *τοῦ Χριστοῦ* possessiv zu fassen: der Organismus „gehört" dem Christus zu; im zweiten Falle wäre er explikativ: Der Christus ist der Leib selbst.

Schmidt, der den gnostischen Zusammenhang noch nicht kannte, ist auf Grund allein der Paulusexegese über ein Schwanken nicht hinausgekommen; seine Arbeit verfiel so einem sachlich unklaren Durcheinander der einzelnen Linien.

I. Der Christusleib in den Deuteropaulinen

Es wird später heraustreten, daß eine Interpretation des Gedankens vom Leibe Christi mit methodischer Notwendigkeit bei den Deuteropaulinen einzusetzen hat. N u n i s t f ü r d i e s e m i t d e r U n t e r s u c h u n g S c h l i e r s ü b e r C h r i s t u s u n d d i e K i r c h e i m E p h e s e r b r i e f u n s e r e F r a g e s t e l l u n g e n t s c h i e d e n, u n d z w a r i m g n o s t i s c h e n S i n n e [2]).

Christus ist hier der himmlische Anthropos, der bei seiner Rückkehr in den Himmel die dämonischen Mächte der Erdregion besiegt und die Gläubigen von deren Herrschaft befreit hat. Wie in der gnostischen *συγγένεια* Erlöser und Erlöste zusammengehören, so hat auch der Christus seine Gläubigen in einem himmlischen Leibe mit sich vereint, wobei wie in der Gnosis bald der Leib vom Erlöser, bald von den Erlösten aus betrachtet wird. Immer aber sind dem Mythos gemäß beide als *τὰ πάντα* oder als *πλήρωμα* eine durchaus räumliche Einheit. Das beweist vor allem das schon sattsam bekannte gnostische

---

[1]) So kann er S. 138 das Pneuma auch einen „Gemeingeist" nennen.

[2]) Aus dem folgenden wird sich ergeben, warum in dieser Arbeit, wie auch bei Schlier S. 39 Anm. 1, bei aller Betonung paulinischen Einflusses auf Eph und Kol diese Briefe doch nicht als echt paulinisch angesehen werden können.

ἕν, das sich, wieder bekannt, in das „im Christus-Äon“ und das „Christus ἐν πᾶσιν“ zerlegt. — Und auch der Urmensch-Gedanke findet sich im Epheserbriefe, sofern Prädikate der mit dem Urmensch-Erlöser identischen Sophia auf die Kirche übertragen werden. Diese ist also die Sophia bzw. als „Stamm der Seelen“ der Urmensch selbst und lebt nach Eph 5 22 ff. mit dem Christus in Syzygie.

Bei der unlösbaren Zusammengehörigkeit von Epheser und Kolosser gilt das zunächst an Epheser Erarbeitete natürlich auch für Kolosser. Aber gerade hier läßt sich dieses Resultat noch weiter erhärten, wobei gelegentlich auch noch Licht auf die eine oder andere Ausführung im Epheserbriefe fällt.

Denn Kolosser vertritt ein anderes als das im Epheserbrief zugrunde liegende gnostische Schema: Die Kirche ist dort nicht wie in der Syzygie-Lehre von Eph 5 22 ff. von selbständiger Bedeutung. Vielmehr steht der Christus durchaus im Vordergrunde. Nicht die Kirche, sondern die einzelnen Christen werden in ihrem Verhältnis zu ihm betrachtet. Der gleiche Mythos liegt in den beiden Deuteropaulinen in verschiedener Gestalt vor.

1. Die Bedeutung der Taufe für die Deuteropaulinen

Weil es sich in Kol um das Verhältnis der einzelnen Christen zum Christus handelt, kommt es von gelegentlichen Andeutungen in Eph zu einem klaren Zusammenhang von Taufaussagen in Kol. Sie wird hier, wohl in Anlehnung an die kolossische „Philosophie“ [1]), als Beschneidung verstanden [2]) und steht als solche in einem eigenartigen Verhältnis zu Christi Kreuz. Denn in der *περιτομὴ τοῦ Χριστοῦ* faßt sich beides, das Geschehen an den Gläubigen in der Taufe und das Geschehen des Kreuzes am Christus zusammen. Und noch ein drittes Moment gliedert sich ein, das *ἀπεκδύσασθαι τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας* [3]). Auch an ihnen ist die „Christusbeschneidung“ vollzogen. Aus dem Sachverhalte des zugrunde liegenden Mythos ergibt sich, daß diese letzte, kosmische Beschneidung nicht mit Lohmeyer [4]) als der äußerste, sondern als der zentrale Vorgang in Kreuz und Taufe zu werten ist. Weil Mächte und Gewalten „ausgezogen“ wurden, gibt es eine *ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός* für die Gläubigen und,

[1]) Vgl. Lohmeyer, Kolosserbrief, 1930, S. 108.

[2]) Kol 2 11. [3]) Kol 2 15. [4]) Kol.-Brief S. 118 f.

damit verbunden, ein *λύειν τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ* in Christi Sarx, ein Töten der „Feindschaft" an ihm [1]).

In einem schönen Nachweis hat Schlier [2]) die Vorstellung vom *μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ* erhellt. Gemeint ist damit die dämonische Grenzmauer, welche nach dem Mythos die Seelen ohne Ausweg aus dem Reiche der Finsternis gefangen sein läßt. Der Erlöser hat in sie eine Bresche geschlagen, durch die er zusammen mit den Seinen entweicht. In Eph 2 15 ist unter dem *φραγμός* der *νόμος τῶν ἐντολῶν* verstanden. Mit Recht hebt Schlier hervor, daß dies schon eine christliche Umbiegung sein müsse [3]); ergibt sich doch hier ein Doppelsinn: Nach V. 14 ff. ist die Feindschaft zwischen Israel und dem Heidentum durchbrochen, nach V. 16 zugleich die Schranke zwischen Gott und Mensch. Das letztere ist offenbar die ursprünglich gnostische Vorstellung; sie begegnet Kol 2 11 allein, wenn dort nicht der Nomos, sondern der „Fleischesleib" beseitigt erscheint.

Zu den Schlierschen Ausführungen muß sich noch ein anderer Gedankengang gesellen: Lohmeyer meint, der *σῶμα*-Mythos sei zu Kolossae schon vorhanden gewesen, und zwar in einer Verbindung mit einer Elementenlehre. Diese These [4]) dürfte allerdings aus Kol 3 5 ff. bestätigt werden. Die „irdischen Glieder", die nach V. 9 die Glieder des „Alten Menschen" sind, nötigen dazu, einen Mythos vorauszusetzen, wonach die *στοιχεῖα* [5]) bzw. die Mächte und Gewalten [6]) einen Leib bilden, nämlich den „Alten Menschen". Ein solcher Mythos ist uns ja auch aus den Akta Archelai bekannt, welche die *σφαῖρα* den Leib der gekreuzigten Archonten sein lassen [7]). Es ist die Gegenbildung zu dem Mythos vom *ἀνὴρ τέλειος* und seinen Gliedern.

Dieser Leib des „Alten Menschen" nun dürfte ursprünglich in der Gnosis der *φραγμός* gewesen sein, wie denn Stellen aus dem Rechten Ginza die Ruha bzw. den Ur — die dämonischen Gegenbilder der Sophia und des Urmenschen — als den *φραγμός* vom Erlöser gespalten sein lassen [8]).

Der alte Mensch wird wiederum in Kol 2 11 als „Fleischesleib", in Eph 2 14 ff. als das „Fleisch" des gekreuzigten Christus dargestellt, — die Sarx des gen Himmel gefahrenen ist nach Eph 5 22 ff. die

[1]) Kol 2 11, Eph 2 14. 16.
[2]) Christus und die Kirche, S. 18—26.
[3]) Ebenda S. 23.
[4]) Kol.-Brief S. 4, 125, Anm. 3.
[5]) Kol 2 8. 20.
[6]) Kol 2 15.
[7]) cap. 8.
[8]) Vgl. dazu Schlier, Christus und die Kirche, S. 22, Anm. 2.

Kirche. Somit ergibt sich, daß die Sarx als die Macht der Materie in der Gnosis, als die Macht der sündeverfallenen Weltlichkeit in paulinischen Kreisen, der „kosmische“, Gott und Mensch trennende φραγμός ist. Parallelen aus dem Manichäismus beweisen das in der Tat [1]). Vom „Fleischeskörper“ heißt es dort im großen Preislied auf Jesus z. B.: „Alle dämonischen Männer und dämonischen Weiber, alle (sind) aus dem Fleischeskörper geboren und aus ihm erschienen. Der ist auch die Tür zu den fünf Gängen in die Dreiwelt und der Rachen aller Dämonen der zehn Regionen. Er ist die Dunkelheitsmutter aller „Dämonenkönige“, Wurzel und Ursprung aller Übeltaten, auch die Monuhmed des wilden giftigen Yaksa und die Überlegung in den Entschlüssen des Begierdedämonen. ... Er ist aller Dämonenkönige Rüstung und Waffe, aller verbrecherischen Lehren giftiges Netz“ [2]). Oder von seiner „Sippschaft“ wird gesagt: „Die ganze unwissende Sippschaft des Fleischeskörpers hat in dem tiefen Pfuhl die Söhne umklammert, und, sie innen und außen einkerkernd, haben alle dämonischen Ich meine reinen Glieder fortdauernd geschädigt“ [3]).

Die Sarx ist also wirklich in einer bestimmten Gnosis der böse Aion schlechthin gewesen. Als solcher steht sie im Hintergrund der Paulinen und, besonders deutlich, der Deuteropaulinen.

Sie, die substantielle Feindschaft [4]), hat der Christus am Kreuze „getötet“ und „aufgelöst“, und zwar zugleich an sich, seinen Gläubigen und der Welt. Ode Salomonis 17, 8 ff. läßt den Urmenschen vom gleichen Sachverhalt sprechen: „Ich öffnete die verschlossenen Türen, ich zerschlug die eisernen Riegel. Mein eigenes Eisen aber ward glühend und schmolz vor mir.“ Christus hat die Einheit des Leibgewandes von den Mächten und Gewalten abgestreift und so sich und den Seinen die Himmelfahrt ermöglicht. Denn wenn die Seelenkraft dem Kosmos und der Materie entrissen ward, zerfällt nach dem Mythos die Welt. Das eben ist in der „Christusbeschneidung“ am Kreuze geschehen, indem Christus dort an sich selbst die Macht der Sarx zerbrach, sie „auszog“ [5]) und damit in den φραγμός eine „Bresche“ schlug.

---

[1]) Vgl. die von Waldschmidt und Lentz herausgegebenen Texte, a. a. O. S. 101 ff.
[2]) Ebenda. [3]) Ebenda S. 106. [4]) Ephes 2 14. 16.
[5]) Vgl. Ode Sal. 11. Auch dort wird von einer „Beschneidung“ gesprochen, in der man die „Torheit auszieht“.

Über den Sachverhalt der Sarx als eines Aions hinaus wird hier noch ein zweiter Sachverhalt klar: Das Kreuz ist in den Deuteropaulinen nichts anderes als Station der Himmelfahrt des Urmenschen, Ort des von Schlier[1]) geschilderten Kampfes und Sieges des aufsteigenden Erlösers über die Mächte der Finsternis[2]). So ist das Ziel des Kampfes denn, daß der Christus, der die Mächte und Gewalten triumphierend als unterlegen zur Schau stellte[3]), auch als ihre im Himmel thronende *κεφαλή* erscheint[4]).

Was das Kreuz für den Urmensch-Erlöser, das bedeutet die Taufe für die Gläubigen. Sie ist ein Getötetwerden für die *στοιχεῖα*[5]) und ein mit Christus Begrabenwerden[6]). Sie ist beides als *ἀπέκδυσις* des Fleischesleibes[7]). Ganz real und substantiell verliert der Getaufte den „Weltleib“ durch den Tod mit Christus. Die auch hier „sakramental“ verstandene „Ethik“ vollzieht nur, was bereits geschehen[8]). Ganz real und substantiell erhält der Getaufte den in der Himmelfahrt des Christus neugebildeten Leib[9]), das *σῶμα Χριστοῦ*. Insofern ist die durch das Kreuz inaugurierte Taufe Bildung einer Neuschöpfung[10]), Vollzug eines *ἀποκαταλλάσσειν* und *ἀνακεφαλαιώσασθαι*[11]), eines *συνζωοποιῆσαι* und *συνεγερθῆναι*[12]). Nicht aus den paulinischen *ζωή*-Aussagen ist das zu interpretieren, sondern aus dem Mythos.

Das geht klar aus Eph 5 14 hervor, zweifellos dem Fragmente eines Taufliedes[13]). Das Auferstehen ist das Aufwachen aus dem Zauberschlafe, der die Seele in dämonischer Gefangenschaft hält[14]). Die „Toten“ sind hier die schlafenden Seelen, die in der Kirche zu dem Leibe der durch die Taufe Auferstandenen zusammengefügt werden. Sie sind, wie das *σῶμα Χριστοῦ* nichts anderes als *τὰ μέλλοντα*[15]) ist, im „Jetzt“ des Taufäons[16]) in das Reich des Sohnes gestellt[17]), haben erlangt den Anteil der Heiligen, d. h. der Engel[18]).

---

1) Christus, S. 13 ff.
2) Vgl. dazu die Sachparallelen auf S. 77.
3) Kol 2 15.
4) Kol 1 16, 2 10.
5) Kol 2 20.
6) Kol 2 12.
7) Kol 2 11.
8) Kol 3 5 ff.
9) Eph 2 16.
10) Eph 2 10. 15.
11) Kol 1 20 ff., Eph 1 10, 2 16.
12) Kol 2 12 f., Eph 2 6.
13) Vgl. Dibelius-Lietzmann zur Stelle!
14) Vgl. Reitzenstein, Iran. Erlösungsmysterium, S. 135.
15) Kol 2 16.
16) Kol 1 24, 3 8.
17) Kol 1 13.
18) Kol 1 12; vgl. Lohmeyer zur Stelle.

Der Unterschied zu Paulus wird deutlich, wenn man sich den eschatologischen Vorbehalt vergegenwärtigt, der bei diesem stets über „Leben“ und „Auferstehung“ der Christen hängt [1]. Schroff steht seine Auffassung der deuteropaulinischen gegenüber. Nur vom Mythos her wird die letztere verständlich.

Besonders klar wird das bei dem *συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* von Eph 2 6, von dem alles andere seinen Sinn erhält: Die Taufe ist Leben und Auferstehung, sofern sie Himmelfahrt ist. Die Analogie zwischen Christus und seinen Gläubigen wird hier also durchgeführt, während Paulus den eschatologischen Vorbehalt macht. Was der Christus am Kreuz, erfahren die Seinen in der Taufe. Die Himmelfahrt des Christus und die Taufe der Gläubigen konstituieren die himmlische Größe des Christusleibes nach den Deuteropaulinen.

Der Unterschied zu Paulus läßt sich auch so formulieren: Ist Pauli Verkündigung bestimmt durch Kreuz und Auferstehung, so die der Deuteropaulinen durch Kreuz und Himmelfahrt. Auferstehung ist bei den letzteren Umschreibung für Himmelfahrt, wie sogar das Kreuz nur Station der Himmelfahrt ist, sofern es das Hemmnis des *φραγμός* zerstört. Bei Paulus aber verteilen sich Kreuz und Auferstehung; der Christus hat und ist die letztere, die Kirche aber „hat“ nur das Kreuz, in ihm freilich „glaubend“ die Auferstehung.

Man könnte einwenden, auch Kol 2 12 sei die Auferstehung an den Glauben gebunden [2]. Aber Glaube ist hier ja gar nicht wie die leidende *ἀποκαραδοκία* von Rö 8 19 gefaßt, welche die endgültige Offenbarung noch sehnsüchtig erwartet. Er nimmt vielmehr Teil an der Herrlichkeit der Himmelfahrt Christi und seiner Kirche und ist so an den Herrn und die Taufe gebunden [3]. In der Pistis ist man „gegründet“ und „gefestigt“ [4], hat man *τάξις* und *στερέωμα* [5]. Sie ist gleichsam die *ἑνότης* des himmlischen *ἀνήρ* selbst [6], der so auch in ihr in unsern Herzen wohnt [7]. Mit andern Worten: die Pistis ist in gewisser Weise der himmlische, zur Herrlichkeit gelangte Christus-Aion selber. So kommen ihr denn auch die bekannten Aion-Prädikate des „Festigen“

---

[1] Vgl. Rö 2 7, 6 22 f., 2 Kor 5 4, Gal 6 8; ein charakteristisches Futur in Rö 5 21, 6 4 f.

[2] Vgl. Eph 3 12. [3] Eph 4 6. [4] Kol 1 23, 2 7.

[5] Kol 2 5. [6] Eph 4 13. [7] Eph 3 17.

und „Gründens“ zu. Daß diese auch zur festen Taufterminologie gehören, hat Reitzenstein ebenso herausgestellt [1]), wie er die Herkunft der christlichen Taufe aus der Gnosis zum ernsthaften Problem gemacht hat [2]). Und insbesondere die in den Deuteropaulinen begegnende Vorstellung der Taufe als einer in den Christus-Aion eingliedernden Himmelfahrt bekommt von dorther ihren Sinn [3]).

Hier muß noch auf Kol 3 11 eingegangen werden. Mit den von Dibelius [4]) angeführten jüdischen Zitaten, wonach gelegentlich Heiden wie Israeliten, Mann wie Weib, Knecht wie Magd durch sittliche Lebensführung den hl. Geist erlangen, ist hier nichts geklärt. Entscheidend ist ja nicht die sittliche Aufhebung der Unterschiede vor Gott, sondern die geradezu physische Vernichtung aller Unterschiede in der Taufe durch die Einheit des Himmelsleibes. Nur von der gnostischen *συγγένεια*-Lehre klärt sich das. In ihr gibt es nur noch „Lichtteile“, die voneinander nicht mehr unterschieden werden können [5]). So heißt es in trefflicher Analogie zu unserm Texte in Ginza 554, 32 ff.: „Mit einem Glanze sind sie bekleidet, ein Licht ist über alle gebreitet; sie stehen in gleicher Größe da und nehmen voneinander das Maß an.“

Wie durch ihre Verbindung zu der gnostischen Kreuz- und Himmelfahrtsmythologie fordern die Deuteropaulinen auch durch ihre Taufvorstellung die Annahme eines zugrunde liegenden Aion-Mythos.

---

[1]) Vgl. Vorgeschichte d. christl. Taufe, S. 22 f.

[2]) Doch ist die Frage, zumal für das Urchristentum, viel komplizierter, als Reitzenstein meint. Sie kann so auch hier nicht erörtert werden, weil dazu eine Spezialuntersuchung erforderlich ist.

[3]) Reitzenstein, Vorgeschichte d. christl. Taufe, S. 203 ff., hat eine solche Taufvorstellung bis nach Indien zurückverfolgt; für Philo vgl. ebenda S. 109 ff.: die sursum vocatio als divina nativitas, als inhaesio der unitatis natura, als transmutatio in divinum. — Im Mandäismus ist die Taufe „das Zeichen lebendigen Wassers, kraft dessen ihr zum Lichtorte emporsteigen werdet“, Ginza 20, 17; sie vollzieht sich dort wie in Eclogae proph. 8, 1 f. im „himmlischen Jordan“. Als *γένεσις πνευματική, ἐπουράνιος, ἄνω* wird sie z. B. bei Hippolyt, refut. V 8, 41; 19, 21; 21, 6, in den Thomasakten 132 (Bonnet II 239) geschildert, als Mittel der Himmelfahrt bei Hippolyt V 27, 2—3; 7, 19; in Excerpta 21, 2 ff. als *λύτρωσις ἀγγελική*.

[4]) Kol.-Brief, 2. Aufl., S. 32; vgl. auch R. Eisler, *Ἰησοῦς, Βασιλεὺς οὐ Βασιλεύσας*, Heidelberg, Bd. 2, 1930, S. 738, Anm. 2.

[5]) Vgl. Akta Archelai 7, 1; Ginza 458, 12 ff.; 554, 32 ff.

2. Die Eschatologie der Deuteropaulinen in ihrem Verhältnis zur Charismen-Lehre

Es wurde gezeigt, daß die Eschatologie der Deuteropaulinen spezifisch gnostisch ist. Man kann allerdings nicht leugnen, daß auch hier die Geschichte noch nicht mit der Taufe und der Himmelfahrt abgeschlossen hat. Man weiß auch hier noch christlich um eine zukünftige Elpis [1]). Aber von dieser gilt, daß sie *ἀποκειμένη ἐν τοῖς οὐρανοῖς* sei [2]), also eben dort, wo die Christen schon sind. In gewisser Weise wird die lokale *ἐν*-Formel der Deuteropaulinen durch die „geschichtlichen" *διά*- und *εἰς*-Formeln ihres lokalen Sinnes beraubt [3]); aber die eschatologische *εἰς*-Formel bezieht sich auf den Christus [4]), „in" dem die Gläubigen schon jetzt sind. Wohl stehen sich Haupt und Glieder des Leibes in der Gegenwart noch gegenüber [5]); aber sie sind wiederum so verbunden, daß der Leib schon selber der himmlische Anthropos ist [6]). Aus all dem ergibt sich, daß die Deuteropaulinen ihre Zukunftshoffnung nur durch so „lokale" Termini wie „wachsen" [7]) und „erfüllen" [8]) ausdrücken. Während nach 1 Kor 15 28 schließlich Gott „alles in allem" sein wird, sieht man nicht recht, welche „geschichtliche" Hoffnung den Deuteropaulinen bleibt, wenn die Taufe schon die Himmelfahrt und die Kirche das allerfüllende Pleroma [9]) ist.

E i n e n S c h r i t t f ü h r t a l l e r d i n g s n o c h d i e B e t r a c h t u n g d e r C h a r i s m e n l e h r e v o n K o l u n d E p h w e i t e r. Neben der sakramentalen Linienführung: Christusbeschneidung, Taufe, Himmelfahrt, sakramental ermöglichte Ethik, steht nämlich zuweilen die andere, wonach charismatische Heilsträger die Kirche erbauen und die einzelnen Gläubigen zum Ziele bringen [10]). Diese Tätigkeit der Charismatiker wird charakteristischerweise stets von einem eschatologischen Ausblick begleitet [11]). Wird dieser bald in der Erbauung der Gemeinde gesehen, so anderwärts als Vollendung des Logos [12]). Beides meint offenbar den gleichen Tatbestand: die Gemeinde wird erbaut durch die zu Ende gebrachte Verkündigung des

---

[1]) Kol 1 5. 23, Eph 1 18, 2 12, 4 4.

[2]) Kol 1 5.

[3]) Vgl. Kol 1 16.

[4]) Ebenda.

[5]) Kol 2 19, Eph 4 15, 5 2.

[6]) Eph 2 15, 5 29 f.

[7]) Kol 1 6. 20 f., 2 19, Eph 2 21, 4 15.

[8]) Kol 1 25.

[9]) Eph 1 23.

[10]) Eph 2 20, 4 11.

[11]) Eph 3 5 ff., 4 11 ff.

[12]) Kol 1 25 ff., Eph 3 5 ff.

Logos, die als solche ihrem Wesen nach verbunden ist mit der Erfahrung des Christusleidens [1]).

Die Charismen sind in den Deuteropaulinen also besonders eng an die Logosverkündigung gekettet. Das geht auch aus den Namen der Charismatiker hervor: Apostel, Propheten [2]), Evangelisten und Hirten oder Lehrer [3]), also — da hier nur auf das paulinische Apostolat Bezug genommen wird [4]) — nur „kerygmatische" Charismatiker.

Wenn die deuteropaulinische Eschatologie im Gegensatz zur sakramentalen Wirksamkeit an die Realität der Charismen geknüpft ist, bedeutet das demnach, daß sie besonders eng zum Vollzug des Logos gehört. Und diese Linie hebt sich scharf von der sakramentalen ab: Während das Sakrament unmittelbar und allgemein den Leib Christi erbaut, so daß er nun erbaut ist und die Gläubigen mit Christus im Himmel sind, schalten sich vom Charisma her zwischen Haupt und Leib einzelne besonders Erwählte und Begnadete [5]) ein, die das im Sakrament bereits vollzogene „Mysterium" erst dem Reich des Leibes und der Äonenwelt enthüllen [6]). *Im Logos der Charismatiker wird also in gewisser Weise das christologische Geschehen des Sakramentes erneuert.* Das tut sich auch darin kund, daß mit dem Logos der Charismatiker aufs neue das „Christusleiden" für die Kirche verbunden ist, wie die „Christusbeschneidung" das Sakrament begründete. Denn dieses „Christusleiden" von Kol 1 25 geht nicht auf das allgemeine Mitleiden und Mitsterben mit Christus [7]); ebensowenig aber ist es von den „messianischen Wehen" schlechthin zu verstehen [8]). Die *θλίψεις τ. Χρ.* sind vielmehr deutlich auf die Kirche bezogen [9]) und erhalten ihr Verständnis allein aus dem besonderen Charakter des charismatischen Apostolats, das ein stellvertretendes Erfüllen der *ὑστερήματα* Christi

---

[1]) Kol 1 24 ff.

[2]) Als nt.liche Charismatiker schon von Baur, Paulus, 2. Aufl., II S. 16 Anm. 1, S. 27 f., erkannt.

[3]) Eph 2 20, 4 11.

[4]) Dieses Apostolat ist nicht ohne weiteres mit dem der Zwölf identisch, wie später noch gezeigt wird.

[5]) Die „Heiligen" in Kol 1 26 sind Charismatiker, nicht schlechthin Gläubige; vgl. Asting, Die Heiligkeit im Urchristentum, 1930, S. 176 ff.

[6]) Kol 1 24, Eph 3 1 ff.

[7]) So Dibelius-Lietzmann, S. 16 f.

[8]) So Lohmeyer, S. 77 f.

[9]) So auch J. Schneider, Die Passionsmystik des Paulus, 1929, S. 56 f.

ist und den Heilsplan Gottes durch eine *πλήρωσις* des Logos vollendet [1]). Der Kirche bzw. der Äonenwelt „fehlt“ noch eine „Erkenntnis“ [2]), die vorläufig nur auserwählten Gliedern des Christusleibes zuteil ward, nämlich den Charismatikern und Aposteln.

Es wird in den Deuteropaulinen nicht deutlich, was eigentlich mit diesen *ὑστερήματα* gemeint ist. Nur das ist klar, daß sie die Frage der doppelten Eschatologie mit dem Verhältnis von Sakrament und Charisma verbinden. In dieser Präzisierung wird diese Frage bei Paulus neu aufzunehmen sein.

Religionsgeschichtliche Parallelen beizubringen, wird solange schwer sein, wie der ganze Sachverhalt noch kaum in seiner Tragweite geklärt ist. Vielleicht darf man an die Engellehre der Excerpta erinnern. Die Engel heißen dort „Logoi“, weil sie eine *ἀπαγγελία τοῦ ὄντος* haben. *λέγουσι δὲ καὶ τοὺς αἰῶνας ὁμωνύμως τῷ λόγῳ λόγους. οἱ ἀπόστολοι, φησί, μετετέθηκαν τοῖς δεκαδύο ζῳδίοις. ὡς γὰρ ὑπ᾽ ἐκείνων ἡ γένεσις διοικεῖται, οὕτως ὑπὸ τῶν ἀποστόλων ἡ ἀναγέννησις <ἐφ>ορᾶται* [3]). Hier werden die Apostel offenbar mit den Engeln identifiziert, weil sie insbesondere die *ἀπαγγελία* ausüben; sie sind die „Heiligen“ von Kol 1 26, wie nach Kol 1 12 zugleich die Engel „Heilige“ sind. Wie die Engel in den Excerpta mit dem Logos-Christus zusammen zur Erlösung gekommen sind und nun als Hüter der Gläubigen gelten [4]), so sind die Charismatiker die „Gaben“ des himmlischen Christus [5]) und erbauen mit ihrem Kerygma die Kirche. Gnostischer Einfluß wäre also auch hier möglich.

3. *Die Eikon-Lehre der Deuteropaulinen*

Ganz deutlich ist dieser gnostische Einfluß bei der Darstellung des Christus im Kol.-Brief. Wenn man von Kol 3 10 ff., Eph 3 16 ausgeht, ist man zunächst geneigt, auf Grund des paränetischen Rahmens beider Stücke den *ἔσω* [6]) bzw. *νέος ἄνθρωπος* nicht aus der Gnosis abzuleiten, sondern ihn wie in Rö 7 22 als griechisch an-

---

[1]) Kol 1 25 ff. [2]) Kol 1 27, 2 2, Eph 3 5. 10, 4 13.

[3]) *διοικεῖν* und *ἐφορᾶν* sind Termini der Zodiakalsprache; vgl. zum Text Excerpta 25, 1—2.

[4]) Vgl. cap. 21, 3; 22, 1—6. [5]) Vgl. Eph 4 11.

[6]) Zu diesem Terminus und seiner Ableitung aus der Gnosis vgl. Schlier, Christus und die Kirche, S. 35, Anm. 2.

thropologische Bezeichnung zu verstehen. Nun aber läßt sich nach Kol 3 11 nicht bezweifeln, daß der Christus selbst gemeint ist, und zwar als weltumspannender Aion. Indem man ihn „anzieht“, wird der Aion zugleich zum „inneren Menschen“. Dann aber erwächst die nicht scharf genug zu stellende Frage: Wie kann der einzelne Mensch diesen Aion denn überhaupt anziehen? Und diese Frage gilt für die gesamte paulinische Theologie. Denn auch in den echten Paulinen ist ja vom „Anziehen“ des ebenfalls als Aion gedachten [1] Pneuma-Christus die Rede.

Religionsgeschichtlich klärt sich diese Frage aus dem gnostischen Zusammenhang des Terminus *ἐνδύσασθαι* [2]. Er ist bereits begegnet in der Vorstellung der als Gewand betrachteten Urmenschen- und Erlöser-Eikon. Auch diese faßt ja Anthropologie und Kosmologie zusammen. Die Eikon ist zugleich das himmlische Selbst wie der erlöste „innere Mensch“ wie endlich Urmensch und Erlöser. *So ist der Christus Kol 3 10 die Eikon in jener Doppelbedeutung als Aion und als „innerer Mensch“. Und wie bei Philo schon Eikon und Erkenntnis verbunden sind, weil die Eikon dort der Logos ist, so wird auch der neue Mensch nach Kol 3 10 zur Erkenntnis erneuert* [3]. Der Sinn des „Erneuerns“ wird deutlich, wenn man daran denkt, daß die Eikon ja der gefallene Urmensch ist. Sofern der Urmensch zugleich Erlöser ist, wird er zur echten Eikon Gottes erneuert und hat nun das Wissen um Gott und um sich selbst als „innerer Mensch“, der zugleich der alles in allem erfüllende Christus ist.

Als Eikon ist Christus weiter in Kol 3 3 f. unser Leben als unser himmlisches Selbst [4] *und als solches „verborgen“*, wie der Leib Zarathustras oder das *σῶμα τέλειον* im Himmel verborgen ist [5]. Aber die Verborgenheit wird aufgehoben werden, wie das ja in der Gnosis das Ziel der Es-

---

[1]) Vgl. S. 126 f.

[2]) Lohmeyers Interpretation vom jüdischen Versöhnungsfest aus, Kol.-Brief S. 137 ff., ist hier direkt abwegig.

[3]) Dibelius-Lietzmann, S. 32, interpretiert anders, weil er dies „Erneuern“ nicht versteht.

[4]) Vgl. Waldschmidt-Lentz, a. a. O. S. 115: das „himmlische Ich“ ist „unsrer Seele Leben“.

[5]) Vgl. S. 83. Dieser verborgene Leib ist der Gegenstand der Elpis von Kol 1 5.

chatologie ist, daß die Eikon sich offenbare [1]). Und wie in der Gnosis dann die Seele „mit" offenbar wird, so gilt dieses σύν auch für Kol 3 4. Es besagt die Identität unseres Lebens mit uns selbst, wie aus dem Wechsel von „Christus", „unser Leben" und „wir mit ihm" hervorgeht. Wie im gnostischen Kult wird dieses Offenbarwerden nach Eph 5 12 ff. in der christlichen Taufe vorweggenommen. Hier muß dann von einer „Verborgenheit" dieser Welt als von einem αἰσχρόν gesprochen und die himmlische Verborgenheit „öffentlich" genannt werden, indem wir zum καρπὸς τοῦ φωτός berufen und zu „Kindern des Lichtes" bestimmt wurden [2]).

Von der Eikon-Lehre wird endlich auch der Hymnus Kol 1 15 ff. durchsichtig. Lohmeyers Interpretation scheitert an dem ἐν αὐτῷ συνέστηκεν von V. 17 [3]). Christus als Prinzip des Bestehens aller Dinge und Christus als Versöhner aller Dinge führen für ihn zu zwei sich widersprechenden Voraussetzungen: „Jene sagt, daß alles Bestehende in ihm die Einheit des Prinzipes habe, aus dem es selber ist; diese aber, daß diese Einheit erst durch sein eschatologisches Werk hergestellt sei." Beides vereint sich, wenn man nicht vom A. T., sondern aus der Gnosis her interpretiert. Schon Dibelius [4]) hat das gesehen, aber nicht scharf genug die entscheidenden Zusammenhänge des Eikon-Gedankens betont. Als Eikon ist der Christus der vor allem geschaffene [5]) und doch alle Wesen enthaltende Urmensch und Erlöser. Als erlöst ist er „der Erstgeborene von den Toten" [6]), als Erlöser „Haupt des Leibes" [7]). Als „erlöster Erlöser" aber ist er der alle Fülle umspannende Aion.

Auch hier wird der von Schlier zum Epheserbrief schon herausgestellte Zusammenhang zwischen der Sophia und dem Christus deutlich. Wie die Weisheit Gottes erste Schöpfung und zugleich, wie der Logos in den Hermetica, Gottes Werkmeisterin ist [8]), so ist auch der Christus der „Erstgeborene der Schöpfung".

---

[1]) Vgl. die Totenlieder des Linken Ginza.

[2]) Schon von Baur, Paulus II, S. 23, aus der Gnosis erklärt.

[3]) Kol.-Brief, S. 60. Allerdings wird auch da der Mythos gesehen, aber die Interpretation nicht konsequent durchgeführt.

[4]) Zu Kol 1 15 ff.: S. 6.

[5]) Vgl. dazu Excerpta 33, 1 und Philo, leg. alleg. II 4—5.

[6]) νεκροί wie in Eph 5 14.

[7]) Vgl. Eph 5 23.

[8]) Vgl. Dibelius-Lietzmann, S. 12.

Diese Christus-Eikon hat nun nach Kol 3_5 ff. „Glieder“ und steht mit ihnen dem „Alten Menschen“ und seinen „Elementen“ gegenüber. Dieser letztere, für den Mythos so wichtige [1]) Terminus steht hier unbetont, weil „Paulus“ von den Weltelementen nichts wissen will. Aber auch so bleibt er für den gnostischen Hintergrund beweisend. Die Glieder der beiden Anthropoi sind Tugenden bzw. Laster [2]); sie erscheinen in V. 12 bzw. in V. 5 und V. 8, seltsam gedoppelt [3]), mit dem bekannten Fünferschema [4]). Die Hermetica und der Hermashirte liefern zu der Vorstellung die treffendsten Analogien [5]). Diese beweisen zugleich, daß es sich hier nicht um das „sittliche Sollen“ des Christusleibes im Gegensatz zu „seiner metaphysischen Existenz“ [6]) handelt. Will man den Ausdruck überhaupt gebrauchen, so geht es in den „ethischen“ wie in den soteriologischen Aussagen der Deuteropaulinen um die gleiche „metaphysische Existenz“ des Christusleibes.

In Eph 6_{11} ff. wird die Vorstellung in einer ebenfalls aus der Gnosis her bekannten [7]) Weise so modifiziert, daß die Tugenden eine Waffenrüstung bilden, nämlich die des mit ihr identischen Christus-Aions [8]). Man trägt sie, wie man auch im Hirten des Hermas die Tugenden „trägt“ [9]).

Als Resultat ergibt sich, daß in den Deuteropaulinen genau wie in der reinen Gnosis [10]) zwei Traditionen des gleichen σῶμα-Mythos sich erhalten haben, das Leib-Haupt-Schema und das Eikon-Glieder-Schema. Eph vertritt mehr das erstere, weil es sich dort um die Herausstellung des Sinnes der Kirche als solcher handelt; Kol folgt mehr dem zweiten, weil hier das Verhältnis der einzelnen Christen zu Christus stärker in den Vordergrund tritt.

---

[1]) Vgl. S. 76 f.

[2]) Vgl. Reitzenstein, Götting. Nachr. 1916, phil.-hist. Kl., S. 391 f.

[3]) Vgl. Reitzenstein, Hell. Mysterienrel., 1927, S. 269 f.; Dibelius, Kol.-Brief, S. 31.

[4]) Vgl. S. 61 f.

[5]) Vgl. S. 76, 85 f.

[6]) Lohmeyer, Kol., S. 143 ff.

[7]) Vgl. S. 62 ff.

[8]) Vgl. Reitzenstein, Hell. Mysterienrel., S. 214.

[9]) Vgl. S. 86.

[10]) Vgl. S. 80 f.

4. *Die Lehre von der Agape in den Deuteropaulinen*

Es ist höchst seltsam und doch nur konsequente Aufnahme des Mythos, wie naturhaft in den Deuteropaulinen das „sittliche“ Leben der Christen dargestellt wird. Fast substantiell wandelt man „in“ Tugenden und Lastern [1]. Man vollzieht sie, weil man an ihnen „Anteil“ hat [2]. Man tut, was man ist [3], wandelt, indem man „gegründet“ und „auferbaut“ ist [4]; und zwar entweder „gegründet“ auf der Erde [5] als dem Bereiche der Finsternis oder *ἄνω* gegründet und deshalb nach „oben“ strebend [6].

Ihren Sinn erhält diese „Ethik“ von einem Verständnis der Agape als dem *σύνδεσμος* aller Tugenden [7]. Schon Dibelius hat dieses Theologumenon im Zusammenhang mit der iranisch-gnostischen Tugendlehre behandelt [8] und auf Corp. Hermet. 13, 3 hingewiesen. Auch Reitzenstein hatte schon vorher auf diese Stelle aufmerksam gemacht [9]: *τὸ σῶμα τοῦτο τὸ ἐκ δυνάμεων συνεστός*. Es hat Dibelius [10] ferner die Bedeutung der Liebe auch in der Gnosis nachzuweisen gesucht. Damit ist die Erkenntnis vorbereitet, zu der man auf Grund der Tatsache kommen muß, daß in Kol 3 14 die Liebe den Platz des Christus-Aions einnimmt: Die Agape ist in Kol 3 14 selbst der die Tugenden zusammenfassende Aion [11].

Wie man den Christus „anzieht“, so verlangt auch der Akkusativ in Kol 3 14 — das betont Lohmeyer mit Recht [12] — die Ergänzung eines: „Ziehet an“, die Liebe nämlich [13]. *δεσμός* als Aion-Prädikat begegnete schon bei dem Logosbegriff Philos, der *συνέχει τὰ μέρη πάντα καὶ σφίγγει κωλύων αὐτὰ διαλύεσθαι καὶ διαρτᾶσθαι* [14]. Als Aion umspannt die Liebe die ganze *τελειότης* [15] aller Tugenden, ja das ganze christliche Pleroma, ist sie „über all diesem“. In ihr vollzieht sich so das Wachsen und die Erbauung des Christusleibes; das *συναρ-*

---

[1] Kol 1 21, 3 9, Eph 2 2 f. 10.
[2] Eph 5 11.
[3] Eph 5 8: Man „ist“ Licht oder Finsternis.
[4] Kol 2 7.
[5] Kol 3 2. 5.
[6] Kol 3 1.
[7] Kol 3 14.
[8] Kol.-Brief, S. 33.
[9] Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. 1916, phil.-hist. Kl., S. 393.
[10] Joh 15 13, Deißmann-Festgabe 1927, S. 176 f.
[11] Diese These trat an den Verfasser zuerst durch Prof. Peterson heran.
[12] Kol.-Brief, S. 147.
[13] Vgl. Ode Sal. 23, 3.
[14] de fuga et invent. 112.
[15] Das ist ganz objektiv zu verstehen, anders als Lohmeyer Kol. S. 148 meint.

μολογεῖσθαι und συμβιβάζεσθαι ist möglich, weil die Liebe als zusammenfassender Aion vom Haupte aus jeden Teil des Leibes erfaßt und durchdringt [1]. Der Aion der Liebe steht dem Aion der ὀργὴ θεοῦ, in dem sich nach Kol 3 6 ff. und Rö 1 18 ff. alle Laster zusammenfassen, antitypisch gegenüber. Als „in“ diesem Aion befindlich, sind die Christen ἠγαπημένοι [2], in der Liebe „gewurzelt“ und „erbaut“ [3] und wandeln nun auch in ihr [4]. Sofern gerade dies „in der Liebe Sein“ das himmlische Sein der Christen ausmacht, vermögen sie mit Gottes Engeln [5] die Breite, Länge, Höhe und Tiefe zu erfassen, nämlich des ἀνὴρ τέλειος oder, in der Sprache der Apokalypse, des himmlischen Jerusalems. Denn die Christus-Agape erkennt nun, wie sie in Eph 3 19 der eine inhaltlich bestimmte Sachverhalt des Christus-Aions ist, sich selbst als Ziel und Fundament der Gnosis und begreift in diesem Erkennen sich selbst immer noch als größer denn ihr Erkennen. So ist dieses γνῶναι ein dauerndes πληρωθῆναι in das völlige Pleroma Gottes, d. h. in sich selbst als den σύνδεσμος τῆς τελειότητος [6]. Dasselbe bedeutet es, wenn von ihr ein „Wachsen“ hinein in das Haupt des Leibes ausgesagt wird [7].

Sofern die Agape sich konkret darin beweist, daß Christus am Kreuze zwischen Gott und Mensch, Juden und Heiden Frieden schloß [8], kann auch der Friede als Konkretion der Liebe σύνδεσμος heißen [9], mit Christus identifiziert [10] und als Aion verstanden sein [11].

Die Interpretation der Agape als Aion bestätigt sich von einer großen Parallelenzahl her. Im Hirten des Hermas begegneten wir dem gleichen Sachverhalt, wenn in beiden Aufzählungen der Gotteskräfte die Kette von Pistis und Agape eingefaßt ist [12]. Wie in der urchristlichen Literatur die Verbindung von Pistis und Agape häufig ist [13] und die beiden insbesondere bei den Valentinianern als Aione gelten [14], so wird bei

[1] Eph 4 16. [2] Kol 3 12.
[3] Eph 3 17. [4] Eph 5 2.
[5] Denn so sind die „Heiligen“ von Eph 3 18 zu konkretisieren.
[6] Eph 3 17 ff. [7] Eph 4 15. [8] Kol 1 20.
[9] Eph 4 3. [10] Eph 2 14.
[11] Dibelius spricht in seinem Kommentar S. 14 richtig von „kosmischem Frieden“.
[12] Vis. III 8, 5; Sim. IX 15, 2; vgl. S. 85 f.
[13] Vgl. Bauer zu Ignatius, Lietzmann-Appendix, S. 213.
[14] Iren. I 1, 1.

Ignatius [1]) und Clemens Alexandrinus [2]) der Grund dafür angegeben: Pistis und Agape sind *ἀρχή* und *τέλος*, und das nicht nur theologisch, sondern geradezu kosmisch: „Anfang" und „Ende" sind Aion-Prädikate [3]). Hermas betont mehr den Anfang der Pistis, die auch in den Deuteropaulinen, wie nun klar wird, von hier aus zu verstehen ist [4]). Im Grunde aber kommt dem Telos, dem *ἐπὶ πᾶσι τούτοις* von Kol 3 14, größere Bedeutung zu: In ihm wird der Äon zusammengefaßt als in seinem Syndesmos.

So spricht weiter Ode Sal. 42, 7 ff. mit den Farben des Hochzeitsakramentes vom „Joch der Liebe", das der Erlöser über die Gläubigen wirft, und Ode 14, 6; 16, 2 nennen „Früchte der Liebe".

In einer Exegese der Eclogae propheticae zu Eph 3 15 wird Gottes Vaterschaft im Himmel und auf Erden damit begründet: *ἀγάπη γὰρ ἑκουσίων ἄρχει, ἀκόντων δὲ ὁ φόβος, οὗτος ὁ φαῦλος* [5]).

Eine treffliche Zusammenstellung alles bisher Gesagten liegt in 1 Clem 49—50 vor: Natürlich ist dieses Stück von 1 Kor 13 abhängig; aber bei aller Abhängigkeit im einzelnen drückt sich diese Verwandtschaft so differenziert aus, daß auch für Clemens eine selbständige Kenntnis von der Vorstellung des Agape-Aions konstatiert werden muß. Wie Kol 3 14 wird hier vom *δεσμός* der Agape gesprochen. Wie 1 Kor 12 31 die Liebe als „Weg" bezeichnet wird und wie nach Joh 14 6 die *ὁδός* zugleich der Christus-Aion selbst ist, so gilt 49 4 von der Liebe ein *ἀνάγειν εἰς τὸ ὕψος* [6]), während aus dem ganzen Zusammenhange sich ergibt, daß die Agape wie in Eph 3 17 ff. das *ὕψος* selbst ist. Zum Aion gehört wesensmäßig seine Unzugänglichkeit, von der es kein *ἐξηγήσασθαι* gibt [7]). So wird diese auch von Clemens 49, 3 ff. immer wieder betont. Wie bei Paulus 1 Kor 6 16 ein *κολλᾶσθαι* das Verhältnis der Christen zum Christus-Aion regelt, so gibt es nach 1 Clem 49 5 ein Gott in der Liebe „Anhängen". Ist die Agape Kol 3 14 das Vollkommenheitsband, so vollzieht sich in ihr nach 1 Clem 50 1–3 ein *τελειωθῆναι*. Ganz deutlich ist schließlich die Aussage 50 3, daß das „in der Liebe Gefundenwerden" das Haben eines *χῶρον εὐσεβῶν*

---

1) Eph.-Brief 14 1.
2) Stromat. VII 10, 55 u. a.
3) Vgl. Joh.-Apokalypse 21 6, 22 13, 1 8.
4) Ignat. ad Smyrn. 10 nennt Christus die *πίστις τέλεια*.
5) cap. 20, 3 f.; der „Böse" ist hier der Gegenaion.
6) Ignat. Eph. 9 nennt die Agape *ὁδὸς ἡ ἀναφέρουσα* im Zusammenhang der *μηχανή*-Lehre, vgl. Schlier, Untersuchungen z. Ignat. 110 ff.
7) Joh.-Ev. 1 18.

bedeutet, von wo aus sich wie nach Kol 3 3 f. das eschatologische „Offenbarwerden" ereignet.

Auch bei Ignatius ist der Sachverhalt des Agape-Aions bekannt. So heißt es Eph 14 1: „Nichts davon bleibt euch verborgen, wenn ihr vollkommen auf den Christus zu bewahrt den Glauben und die Liebe, welche ist Anfang und Ende des Lebens, und zwar Anfang als Glaube, Ende aber als Liebe. Die beiden aber in Einheit zusammengefaßt sind Gott, und alles andere zur *καλοκἀγαθία* Gehörige steht in ihrem Gefolge" [1]). Und Smyrn. 6,1 werden Pistis und Agape, „denen nichts vorgeht", *τὸ ὅλον* genannt. Der Gesamtaion ist hier also „Gott". In ihm ist man „vollkommen" [2]) und hat die auf die Vergottung folgende Erkenntnis, von der auch Eph 3 17 ff. spricht.

Hat diese Theologie des Agape-Aions einen „Sitz im Leben"? Denn die christliche Antike ist in dieser frühen Zeit noch nicht so geschichtslos, daß sie sich mit rein geistigen Spekulationen abgäbe. Ignatius antwortet darauf in Eph 13, wo er zur häufigen Eucharistie auffordert: *ὅταν γὰρ πυκνῶς ἐπὶ τὸ αὐτὸ γίνεσθε, καθαιροῦνται αἱ δυνάμεις τοῦ σατανᾶ καὶ λύεται ὁ ὄλεθρος αὐτοῦ ἐν ὁμονοίᾳ* [3]) *ὑμῶν τῆς πίστεως. οὐδέν ἐστιν ἄμεινον εἰρήνης, ἐν ᾗ πᾶς πόλεμος καταργεῖται ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων.* Der *ὄλεθρος τοῦ σατανᾶ* ist offenbar der satanische Aion, die *ὀργὴ θεοῦ* von Kol 3 6 und der *φόβος-φαῦλος* von Eclogae 20, 3 f. Die Kräfte, deren Aion-Charakter bereits betont wurde [4]), sind seine Unteraione. Wie Christus an dem Kreuze die schreckliche und feindliche Macht besiegte und das Kreuz „Siegeszeichen" ist [5]), so werden in der *ὁμόνοια* der streng auf die Eucharistie bezogenen Pistis diese Mächte mit dem ganzen Satans-Aion aufgelöst. Mit der Eucharistie und ihrer *ὁμόνοια τῆς πίστεως* entsteht statt dessen ein neuer Aion, der konkret als *εἰρήνη* [6]) die himmlischen und irdischen Wesen umfaßt und jeden Streit endgültig ausschließt [7]).

---

[1]) „folgen" für die untergeordneten Tugenden auch Hermas Vis. III 8, 7.

[2]) Vgl. Ignat. ad Smyrn., Einleitung: Die Kirche ist vollkommen in Glaube und Liebe.

[3]) *ὁμόνοια* als Aion auch Hermas Sim. IX 15, 2.

[4]) Vgl. S. 85 f.

[5]) Vgl. Martyr. Andreae prius 14 (Bonnet I 54 f.).

[6]) Vgl. Eph 2 14, 4 3.

[7]) *καταργεῖσθαι* ist ein eschatologischer Terminus.

Es scheint also, als ob die im frühen Christentum ja auch Agape genannte Eucharistie die Agape als Aion konstituiere, so wie die Taufe den Aion als Christusleib bildet. Und diese Hypothese wird von Trall. 8, 1 her bestätigt: *τὴν πραυπάθειαν ἀναλαβόντες ἀνακτίσασθε ἑαυτοὺς ἐν πίστει, ὅ ἐστιν σάρξ τοῦ κυρίου, καὶ ἐν ἀγάπῃ ὅ ἐστιν αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Licht subjektive „Begeisterung" verleitet Ignatius zu solcher „kühnen Identifikation" [1]) von Eucharistie und Agape, sondern objektive Gegebenheiten des Urchristentums erheben sich hier: das Herrenmahl ist ein *ἀνακτίσασθαι ἑαυτόν* im neuen Äon, wie es auch *ἀνάστασις* sein und verleihen kann [2]). In ihm wird konkret, was Glaube und Liebe wirklich besagen, nämlich eine Einordnung in Gottes Basileia [3]), ein Empfangen einer neuen Lebenssphäre. Nun ist man „aufgerichtet in unbeweglichem Glauben, mit Fleisch und Geist gleichsam angenagelt an das Kreuz unsers Herrn Jesus Christus (als an den Stauros-Aion, der die Himmelfahrt ermöglicht!) und gefestigt im Agape-Aion, im Blute Christi, Pleroma tragend in unserm Herrn" [4]). Denn nach Eclogae propheticae 14, 3 ist die *τροφὴ κοσμική* das frühere Leben mit den Sünden, die Gottesspeise aber: Glaube, Hoffnung, Liebe, Geduld, Erkenntnis, Friede, Weisheit. Die Agape als „Gottesspeise" ist zugleich eine Tugend und die göttliche, alle Tugenden einschließende Ogdoas.

Mag dieser sakramentale Hintergrund in den Deuteropaulinen nicht hervortreten, nur auf seiner Folie wird klar, wie es zu dem auch dort vorausgesetzten Agape-Aion hat kommen können. Damit ist die Kette religionsgeschichtlicher Analyse geschlossen, die uns von der Tauflehre über die Charismen- und Eikon-Lehre zur sakramentalen Agape-Vorstellung geführt hat. Die Notwendigkeit einer gnostischen Interpretation, die Schlier für den Eph.-Brief zwingend erwiesen hat, dürfte nun für die Deuteropaulinen überhaupt feststehen. Denn daß die gnostischen Sachverhalte, auch wenn sie fast durchweg späteren Texten entnommen sind, sachlich ein den Deuteropaulinen vorausliegendes Stadium kennzeichnen, ergibt sich einfach daraus, daß Eph. und Kol. erst von einer die Gnosis berücksichtigenden Interpretation verständlich werden.

---

1) So W. Bauer, Ignatius, Lietzmann-Appendix S. 236.

2) Vgl. ad Smyrn. 7, 1. 3) Kol 1 13.

4) Ignat. Smyrn. 1, 1.

5. Christus und die Kirche nach den Deuteropaulinen

Wenn man das „im Christus“ als zentralen Ausdruck der paulinischen Verkündigung ansehen darf, so wird dieses „im Christus“ von den Deuteropaulinen mit einzigartigem Nachdruck als „in der Kirche sein“ verstanden. *Man hat den Christus nach ihnen nie anders als in seinem Leibe, der Kirche.* Insofern ist die Kirche mit dem Christus identisch. Denn der Christus, das ist eben der Sinn des christlich modifizierten Mythos, ist nicht von seiner historischen Individualität aus zu betrachten. Wie für die Gläubigen ihre historische Individualität mit der Taufe begraben ist, so gibt es für sie auch den Christus nicht mehr „historisch“ und „individuell“. Was er ist, ist er allein als „Erstgeborener von den Toten“, als die geschichtliche Gegenwart des Erlöstseins in der Kirche.

Ebensowenig wie der Christus ist aber auch die Kirche von ihrer historischen Vorfindlichkeit aus zu verstehen. Die Kirche beruht — das unterscheidet sie von der Härese — eben auf der Zerstörung aller irdisch-historischen Individualität in der Taufe. Sie ist eine himmlische Größe, der gegenüber alle irdisch-historisch-individuellen Wertungen versagen. In diesem Sinne ist sie streng ecclesia invisibilis. Sie ist das in solchem Maße, daß sie überhaupt nicht besondert werden kann. Wie der Christus die Kirche ist, so ist die Kirche nichts anderes als der Christus selbst. *Man kann vom „Leibe“ nur sprechen, indem man von seinem „Haupte“ spricht.*

Dieser ecclesia invisibilis steht nun nicht eine ecclesia visibilis entgegen. *Die unsichtbar-himmlische Kirche ist vielmehr die eine, in Sakrament und Charisma sichtbar werdende Kirche.* Sie ist sogar so konkret „sichtbar“, daß man „Haustafeln“ für ihre Angehörigen aufstellen kann.

Wenn es richtig ist, daß nach den Deuteropaulinen vom Leibe nur gesprochen werden kann, indem man vom Haupte spricht, so muß sich diese Dialektik von der Christologie aus lösen. In der Tat gibt Kol. die Antwort darauf, und zwar wieder aus einer in der Gnosis schon gewonnenen Erkenntnis, wie allein von daher die Identität von Christus und der Kirche aufgewiesen werden konnte.

Der Grundzug des gnostischen Erlösermythos ist die Identität von Urmensch und Erlöser. Dieser Grundzug ist nun auch in der Eikonlehre des Kolosserbriefes

aufgenommen: was Christus als „Haupt" des Leibes, als „Erstgeborener von den Toten" ist, war er in gewisser Weise schon immer als „Haupt jeder Herrschaft und Gewalt" und „Erstgeborener der Schöpfung" [1]; umgekehrt findet dieses letztere erst seinen Sinn im ersteren: schon immer war der Christus in gewisser Weise „unser Leben" [2]. Aber das war den „Aionen" unbekannt [3]. Erst in der Offenbarung und in der damit verbundenen Erkenntnis wird es festgestellt, so daß der alte Sachverhalt in neuer Weise [4] sichtbar wird.

Das heißt aber: In der Kirche wird die Schöpfung zugänglich. Denn der Christus ist als Urmensch, in dem „alles seinen Bestand hat" [5], die Schöpfung schlechthin; und der Christus ist als Erlöser und vollkommener Mann, der alles in allem ist, die Kirche schlechthin. Im Christus sind also Kirche und Schöpfung identisch.

Dieses „im Christus" aber ist von entscheidender Bedeutung. Ohne das ist die Schöpfung „Welt" und die Kirche der „Alte Mensch". Nur in der „Syzygie" mit dem Christus bleibt die Kirche, was sie sein soll, nämlich neugewonnene Schöpfung. In dieser Bezogenheit auf den Christus ist ein nicht nachprüfbares Moment gegeben. In dieser Bezogenheit auf den Christus besteht der Sachverhalt der „unsichtbaren Kirche", wie denn auch die nicht „Welt" gewordene Schöpfung „unsichtbar" ist. Dennoch wird die Schöpfung konkret sichtbar in einem „weltweiten" Sein und in der Verbundenheit menschlichen Lebens mit den Nächsten. Ist die Kirche wirklich neue Schöpfung im strengen Sinne, so werden diese beiden Momente der „Weltweite" und der menschlichen „Geschichte" als der Ich-Du-Verbundenheit auch in der Kirche gegeben sein müssen. Das ist in der Tat der Fall.

Die Deuteropaulinen erheben den Anspruch, daß die Kirche das Pleroma dessen sei, der alles in allem erfüllt [6]. Die Kirche teilt also mit dem Kosmos gleichsam dessen Maße; sie umschließt alles Leben und ist deshalb wirklich so etwas wie eine „Welt". Von hier aus klärt sich

---

[1] Vgl. Kol 1 15 ff. [2] Kol 3 3 f.

[3] Kol 1 26, Eph 3 5 ff., 4 17 ff., 5 32.

[4] Das meint ja das ἀνακεφαλαιώσασθαι von Eph 1 10.

[5] Vgl. Lohmeyer, Grundlagen paulinischer Theologie, 1930, S. 165.

[6] Eph 1 23.

der Sinn des paulinischen Naturalismus, der ja auch Kolosser und Epheser bestimmt. Weil die Kirche nicht etwas wie ein Verein ist, sondern so etwas wie eine alles umschließende Welt, bedient sich Paulus zu ihrer Charakterisierung einer Terminologie, die als solche schon die weltweiten, wesenhaft in Erscheinung tretenden Ausmaße der Kirche kennzeichnet. Wie der antike Mensch Natur und Geschichte überhaupt nicht zu trennen vermag, so sieht er insbesondere die Natur als Basis aller Geschichte. Daß die „Geschichte“ der Sinn der „Welt“ sei und die „Welt“ erfülle, versteht er, indem er der Geschichte eine mythologisch-naturalistische Grundlage gibt. U n d e b e n s o e r h ä l t v o n h i e r d i e F r a g e e i n e A n t w o r t, w i e d e r A i o n - C h r i s t u s i m P n e u m a o d e r a l s E i k o n e i n e a n t h r o p o l o g i s c h e B e d e u t u n g h a b e n k ö n n e. Wie das Leben im Kosmos eben nicht durch das Tun des Einzelnen, sondern in der Sarx als „Weltlichkeit“ durch das Verfallensein an die Welt bestimmt ist, so ist auch das Leben in der neuen Schöpfung der Kirche nicht in des Einzelnen Glaube oder Liebe gesetzt, sondern ein „Verfallensein“ an das weltweite Pneuma bzw. den alles erfüllenden Christus. Wie man früher als Einzelner immer zugleich „in Adam“ war und lebte, so nun als Glied immer zugleich „im Christus“. War die „Welt“ die unentrinnbare alte Lebenssphäre, so ist die Kirche die neue. Anthropologie ist stets zugleich Lehre von einer Welt, der alten oder der neuen. M a n i s t s t e t s z u g l e i c h „G l i e d“.

Von diesem Gedanken aus scheint d i e O r g a n i s m u s - V o r s t e l l u n g nahegerückt. Aber das scheint nur so. Denn sie steht und fällt mit der vom Einzelnen ergriffenen Freiheit des Verbundensein-Wollens mit andern. Dieses Wollen aber ist nur auf dem Boden des klassischen Griechentums möglich. Im „Aion“ des alten oder neuen Menschen hat jedoch der Einzelne keine Willensfreiheit. Er ist immer schon gesetzt zur Sünde oder zur Agape. Geburt und Sakrament machen unfrei. Aber war der Zwang der Welt ein Sündigen-Müssen, so ist der Zwang der Kirche als der neuen Schöpfung der, daß man sich lieben lassen muß. Denn die Kirche ist das Reich der Agape als des Geliebtwerdens.

Der Organismusgedanke fällt auch vom Charisma-Begriff her. Man ist Glied der Welt oder der Kirche, indem man eigentlich nicht selbst, sondern indem das Laster bzw. die Tugend „Glied“ des alten oder neuen Menschen ist. Hier wird ernst gemacht einmal mit der sakramentalen Zerstörung der Individualität. Man fügt sich nicht einer

„Gesamtpersönlichkeit" als „Einzelpersönlichkeit" ein [1]), sondern der Gottesschöpfung des neuen Menschen als die Gottessetzung des Charisma. Zweitens aber ist hier deutlich, daß der Mensch „geschichtlich" verstanden wird, d. h. von seiner oder fremder „Tat" aus. Glied ist man, sofern das Charisma Glied ist. Man ist letztlich als Charisma in der Kirche.

Der Begriff der Kirche als einer „Welt" bedarf also der Korrektur. Das eschatologische Sakrament zerstört gerade die zur „Welt" gehörige Vorfindlichkeit und läßt diese als den alten Sarx-Aion verstehen. Und es tut das nicht „metaphysisch" [2]), so daß damit jede Konkretion aufgehoben wäre, sondern „geschichtlich". So ist zwar die Vorfindlichkeit der „Person" und des zustande gebrachten „Werkes" schon immer aufgehoben, aber die Konkretion des Einzelnen bleibt gewahrt; nur daß sie gewahrt bleibt in der „Augenblicklichkeit" unvorfindlicher „Tat". Sie bleibt als das einmalige, sich immer nur einmalig wiederholende Gesetztsein durch den Schöpfer und als das einmalige, immer nur einmalig bleibende Ergreifen des Nächsten in der Liebe als des Syndesmos aller Tugenden.

Der Begriff der Kirche als einer „Welt" ist von daher zu korrigieren, daß sie als Schöpfung Gottes die Basis des weltweit, d. h. immer und überall sich neu ergebenden Ich-Du-Verhältnisses ist. Und dieses Ich-Du-Verhältnis ist wieder nicht sichtbar-vorfindlich das Verhältnis von „Persönlichkeiten", sondern in der unsichtbaren Kirche das unvorfindliche, in der Tat zu ergreifende Miteinander göttlich gesetzter Charisma-Träger.

Von Paulus und seiner Anthropologie klärt sich das weiter. Darauf ist nun einzugehen.

II. Der Christusleib in den echten Paulinen

1. Schliers Interpretation

Wenn auch hier wieder zunächst die Frage gestellt wird, ob die Vorstellung vom Christusleibe gnostischem oder stoischem Zusammenhange entspringe, so *verdient es besondere Beachtung, daß Schlier für die echten Paulinen gnostische*

---

[1]) So Schmidt S. 126 ff.; Wikenhauser, Christusmystik, S. 105.

[2]) Vgl. Lohmeyer, Grundlagen paulinischer Theologie, S. 162.

Beeinflussung ablehnt[1]). Es handle sich, so meint er, in 1 Kor 12$_{12}$ ff. wie in Rö 12$_{4}$ ff. um einen „Vergleich, dessen Grundlage das in der griechischen Popularphilosophie bekannte Bild von Leib und Gliedern, übertragen auf eine Gemeinschaft, darstellt“ [2]). Als Beweise führt er dafür an[3]):

1. Die Fassung der Vorstellung in den Deuteropaulinen ist konkreter und bildhafter. 2. Die Gleichung: Leib Christi = Kirche wird bei Paulus nie ausdrücklich vollzogen. 3. Christus wird bei Paulus nie als Haupt der Kirche bezeichnet. 4. In Rö 12$_{5}$ wird der Leib als „Leib in Christus“ bestimmt. Das ist für den Epheserbrief unmöglich, weil dort Leib und Christus nebeneinander, nie ineinander gesetzt sind. 5. Der Epheserbrief will das Verhältnis des Leibes zu Christus, Paulus das der Glieder untereinander darstellen. 1 Kor 12$_{12}$ *οὕτως ὁ Χριστός* besagt nur: „So steht es auch dort, wo Christus ist.“

Hatte Schlier in seinen Untersuchungen zu Ignatius[4]) noch festgehalten, daß zum mindesten in der Taufanschauung von 1 Kor 12$_{13}$ die Gleichung: Christus = Leib = Kirche für Paulus vorausgesetzt werden müsse, so nimmt er auch das jetzt[5]) noch zurück: „Denn nichts spricht dafür, daß der Leib, zu dem die Gläubigen geworden sind, der Leib Christi als des Anthropos ist (was ja immer heißen müßte, daß er das Haupt ist), sondern Paulus sagt nur, daß dieser durch die Taufe gewordene Leib der Gemeinde Christus angehört, sein Eigentum ist.“

Faktisch bedeutet das nichts anderes als die Aufnahme des Organismusgedankens. Nun läßt sich allerdings gar nicht leugnen, daß dieser Organismusgedanke wirklich bei Paulus vorliegt, und zwar sowohl in Rö 12$_{4}$ wie in 1 Kor 12$_{14-21}$. Griechisch-stoisches Erbe, dem man ja auch sonst bei Paulus begegnet, ist tatsächlich aufgenommen, wenn hier der Leib auf die Vielheit der Glieder und die Glieder wiederum auf ihre unterschiedlichen Verrichtungen hin betrachtet werden. Man wird sogar noch weitergehend behaupten dürfen, daß in 1 Kor 12 das Verhältnis der Charismen zum Pneuma unter dem Aspekt des stoischen *πνεῦμα-διοικητής*-Gedankens dargestellt sei[6]). Nicht nur der Leib-,

---

[1]) Christus und die Kirche, S. 40 f. [2]) Untersuchungen zu Ignatius, S. 90.

[3]) Christus und die Kirche, S. 40 f.

[4]) S. 90 f. [5]) Christus und die Kirche, S. 41.

[6]) *διαιρέσεις* 1 Kor 12$_{4}$ sind ja nicht nur die „Unterschiede“, sondern die „Akte der Verteilung“, vgl. J. Weiß, 1. Kor.-Brief, 1925, S. 297.

auch der Pneuma-Zusammenhang von 1 Kor 12 ist also stoisch modifiziert.

Aber dieses stoische Erbe erklärt nur einzelnes. Weder wird von hier aus der Gedankengang von 1 Kor 12—14 noch das Verhältnis des Christusleibes zur paulinischen Anthropologie, zum Sakrament und zur Christologie letztlich erhellt.

Ergab doch die Untersuchung der paulinischen Anthropologie, daß der Leib bei Paulus gewöhnlich eben nicht als Einheit der Glieder gesehen wird. Prägnant ist die Einheit der Glieder nach ihm vielmehr die Sünde oder der Christus; denn diese üben die Herrschaft in den Gliedern aus [1]). Die Einheit des Leibes ist wesentlich nicht die Einheit der Person gegenüber der Vielzahl der Glieder, sondern die Einheit der Schöpfung, die der zwiefachen Entscheidungsmöglichkeit für Gott oder für die Sünde entgegentritt. *Eine vom Organismus-Gedanken bestimmte Betrachtung des Christusleibes entbehrt also der anthropologischen Grundlage.* Ist sie gleichwohl nicht völlig für Paulus abzulehnen, so wird dieses Faktum ebensowohl kritisch zu erwägen sein wie das Verständnis von σάρξ und σῶμα in 1 Kor 15.

Auch vom Sakrament her muß die Bedeutung des Organismus-Gedankens für die paulinische Theologie fraglich werden. Denn Kirche und Sakrament faßt Paulus aufs engste zusammen. Und diese Verbindung darf gerade nicht unter die Überschrift „Mysteriöses“ [2]) gesetzt werden, sofern hier das Zentrum paulinischer und deuteropaulinischer Lehre vorliegt. Denn nur das Sakrament begründet die Ausführungen vom Geiste und von dem „in Christus Sein“ [3]).

In diesem sakramentalen Sein des Christen ist aber nach 1 Kor 12 13, Gal 3 28 ebenso wie nach Kol 3 11 „sein kreatürliches Eigendasein und seine natürliche Persönlichkeit“ zerstört [4]), von denen aus es erst zu einem Organismus kommen könnte. Und auch das Pneuma ist nach den angeführten Stellen eben nicht „das den Unterschied in der Einheit setzende und die Einheit durch den Unterschied

[1]) Vgl. Rö 6 13 ff., 7 5. 23.

[2]) Vgl. Holtzmann, Lehrbuch d. Neutest. Theologie, 1911, S. 191 ff.

[3]) Vgl. Schweitzer, Mystik des Apostels Paulus, S. 118, 202, 215 f.

[4]) Ebenda S. 125.

mit sich vermittelnde Prinzip“ [1]). Es ist vielmehr die dem Menschen in der Taufe neu zugeeignete Substanz, die „Christusnatur“, in der die menschliche Individualität ausgerottet, die Vielzahl der Subjekte zu „einem“ wird, zum Christus und seinem Leibe.

Wie der sakramentale Naturalismus des Paulus nicht zum Organismus-Gedanken passen will, so duldet er auch keine Trennung von Christus und der Kirche durch ein Eigentumsverhältnis. Der Christusleib ist nicht ein dem Christus „zugehöriger“ Leib. Man kommt in die Kirche, indem man den Christus anzieht. Der Christusaion ist zugleich das Haupt oder der Christus und zugleich der Leib oder die Kirche. Es liegt also kein Grund vor, *οὕτως ὁ Χριστός* in 1 Kor 12 $_{12}$ mit: „so steht es auch dort, wo der Christus ist“ zu übersetzen; vielmehr heißt es: „So verhält es sich auch mit dem Christus“.

Auch das Herrenmahl steht gegen eine Interpretation des Christusleibes als eines Organismus. Wenn mit dem Verständnis der Speise als Gemeinschaft am Christusleibe ernstgemacht wird, muß man das *σῶμα Χριστοῦ* selber als sakramentale Speise verstehen [2]). Dieser Sachverhalt ist nicht damit abzutun, daß man in der Einheit der Speise „das Wesen der Gemeinde als *σῶμα* verbürgt“ ansieht. Mag dieser Hilfsgedanke in 1 Kor 10 $_{17}$ auftauchen; das darf nicht darüber täuschen, daß in der Identität der sakramentalen Speise mit dem Christusleib eben nicht die Menschen den Leib konstituieren. Ohne das gibt es aber keinen Organismus.

Schließlich ist noch geltend zu machen, daß Paulus selbst in den Begriffen Sarx und Pneuma schon den gnostischen Aion-Gedanken aufgenommen hat. Vielleicht gilt das auch von seinen Äußerungen über die *στοιχεῖα* Gal 4 $_{3.\ 9}$. Nach den Feststellungen zu dem Zusammenhang des Begriffes in den Deuteropaulinen [3]) liegt es nahe, in Galatien wie in Kolossae einen Aion-Mythos zu vermuten, in dem die „Elemente“ die ihnen nach den gnostischen Parallelen zukommende gewichtige Rolle spielen.

Wie aber das Sein „in Christo“ das Sein „im Fleisch“ ablöst und dieses „in Christo sein“ nur eine „sprachliche Verkürzung für Teilhaben am mystischen Leibe Christi“ darstellt [4]), so wird man geneigt zu einem Verständnis auch des Christusleibes als eines Äons. Von der Christologie aus wird das aufs kräftigste unterstützt.

---

[1]) Baur, Paulus II, S. 187. [2]) Schlier, Untersuchungen zu Ignatius, S. 91.
[3]) Vgl. S. 140 f. [4]) Schweitzer, Mystik, S. 123.

2. *Gnostischer Einfluß auf die Christologie des Paulus*

Schon oft ist zu Rö 5 12 ff., 1 Kor 15 21 f., 15 45 ff., Philipp 2 6 ff. die gnostische Bestimmtheit der paulinischen Christologie erkannt worden. Hier ist Christus der zweite Adam, der die Schöpfung wiederherstellt. Wohl hat Paulus von seiner Anthropologie und besonders von der Sarx-Lehre aus nicht die Möglichkeit, vom „erlösten Erlöser" zu sprechen. Adam und Christus stehen sich bei ihm ja im Gegensatz der beiden Äone gegenüber. Daß der Apostel gleichwohl den Mythos vom „erlösten Erlöser" voraussetzt, beweisen Rö 5 14 „Adam als Urbild des Kommenden" und die ausdrückliche Ablehnung der Identifizierung beider in 1 Kor 15 45 f.

Jedenfalls ist Christus nach Phil 2 6 ff. der gnostische ἀνὴρ τέλειος [1]). Nicht zufällig durchbricht Paulus gerade dort das Schema von Kreuz und Auferstehung zugunsten des anderen von Kreuz und Himmelfahrt, worauf schon G. Bertram aufmerksam gemacht hat [2]). Und wenn in dem Namen Jesu sich jedes Knie im Himmel, auf Erden und unter der Erde beugt, so hat das, wie schon Baur [3]) bemerkte, seinen Sinn im gnostischen Mythos, nach dem der Anthropos das All in seiner Gesamtheit umspannt, so daß alles ihm zu Gehorsam verpflichtet ist.

Wenn hier der Gehorsam sich konkret in der Exhomologese des Kyrios [4]) darstellt, so verbindet sich das mit der Parallele in 1 Kor 12 3. Peterson [5]) hat den allgemeinen Sinn deutlich gemacht: „Anathema" und „Kyrios" sind Akklamationen, Inspirationsrufe von zugleich kirchenrechtlicher Bedeutung. In der Akklamation unterwirft sich das Gottesvolk. Schon Peterson wies auf die Parallele zu Philipp 2 11 hin und bezeichnete die Beziehung der Akklamation zu den beiden wichtigsten Kyrios-Stellen bei Paulus als „äußerst charakteristisch". Aber er hatte [6]) daraus keine weiteren Konsequenzen gezogen.

Und doch ist nicht unwahrscheinlich, daß man von hier aus das

---

[1]) Vgl. Reitzenstein, Vorgesch. d. christl. Taufe, S. 140 f. Und besonders aufschlußreich sind die Ausführungen von Lohmeyer, Kyrios Jesus, Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1927/28, Abh. 4.

[2]) Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus . . ., Deißmann-Festgabe 1927, S. 197.

[3]) Paulus II S. 58.

[4]) „Das ist der Name über alle Namen", Holl, Zur Auslegung des 2. Artikels, Ges. Aufs. II, S. 118.

[5]) *Εἷς θεός*, 1926, S. 147 Anm. 1.

[6]) Ebenda S. 171 Anm. 3.

Ergebnis Boussets in seinem Werke Kyrios Christos noch präzisieren kann. *Nicht nur mit dem Kult, auch mit dem Mythos scheint der Kyrios-Titel zusammen zu hängen.* Denn der Mythos begründet, wie noch gezeigt werden soll, den christlichen Kult.

Es ist kennzeichnend, daß die christliche Tradition vom Anthropos nach Kol 2 6 zugleich die vom Kyrios ist, daß in den Deuteropaulinen statt vom himmlischen *ἀνήρ* auch vom himmlischen *κύριος* gesprochen wird [1]). Sollte man von hier aus den Ausdruck *κύριος τῆς δόξης* 1 Kor 2 8 und ebenso den andern *κύριος τοῦ πνεύματος* 2 Kor 3 18 [2]) als „Herr der Lichtwelt“ und ihrer Heiligen und Pneumatiker [3]) deuten dürfen? Immer wieder wechselt bei Paulus ja auch das *ἐν Χριστῷ* oder *ἐν πνεύματι* mit dem *ἐν κυρίῳ*, wie man weiter ebensowohl den „Herrn“ wie den „Anthropos“ anzieht [4]) oder nach 1 Kor 6 16 f. dem Kyrios in Analogie zur geschlechtlichen Verbundenheit „anhängt“.

Ob man von hier aus auch 1 Kor 8 5 verstehen darf? J. Weiß [5]) hatte in dieser Stelle die Beteiligung des präexistenten Christus an der Weltschöpfung ausgesprochen gefunden. Dies noch weiterführend läßt sich vielleicht behaupten, daß die vielen Kyrioi, die dem Christus gegenüberstehen, die zahlreichen Urmenschen der Gnosis sind, denen ~~der Christus als der wahre Anthropos entgegengestellt ist.~~

Diesem Anthropos gilt nun die Exhomologese als Kyrios [6]). *Auch sie hat eine mit dem Mythos verbundene Bedeutung:* Wie nach der *στοιχεῖα*-Mystik des Markus der kultische Amen-Ruf der Gemeinde das Spiegelbild der zukünftigen Vollendung, der *ἀποκατάστασις τῶν ὅλων* ist und alles Sprechen der *στοιχεῖα* zusammenfaßt [7]), wie weiter zum Mysterium der Inthronisation Christi nach 1 Tim 3 16 das *ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν* gehört [8]), so ist die kultische Exhomologese und Akklamation die Bestätigung der allumfassenden Äon-Stellung des Christus und der damit verbundenen Eschatologie seitens der in diesem Äon zusammengefaßten Glieder. *Wer den Kyrios bekennt, bekennt*

---

[1]) Vgl. Kol 4 1, Eph 6 9.

[2]) Auch in 2 Thess 2 14 ist die Doxa auf den Kyrios bezogen.

[3]) Die Christen sind ja *ἐπουράνιοι*, ihr *πολίτευμα* ist im Himmel; vgl. 1 Kor 15 47, Philipp 3 20.

[4]) Rö 13 14. [5]) 1. Kor.-Brief, S. 225. [6]) Vgl. auch Rö 10 9.

[7]) Vgl. K. Müller, Beitr. z. Verst. d. valent. Gnosis, a. a. O. S. 216.

[8]) Vgl. Norden, Geburt des Kindes, 1924, S. 122 ff., 128.

zugleich, daß er selbst im Kyrios als dem höchsten Aion ist. So wird denn auch 1 Kor 12 3 gefolgert, daß er im Pneuma ist. Das *ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* ist also nicht ein subjektiver Gebetsruf, sondern ein kultisch-objektiver Sachverhalt [1]; er setzt seinerseits den höchst objektiven Sachverhalt des Christus als des *θεμέλιον* seiner Gemeinde [2] voraus, als des höchsten Himmel und Erde umschließenden Aion.

Der gleiche Sachverhalt ist im Pneuma-Begriff gegeben. Es ward schon gesagt [3], daß Pneuma nach Paulus ein Aion ist, und zwar nach 2 Kor 3 17 der Christus-Aion selbst. Diese Tatsache läßt sich nun noch weiter verfolgen.

Der eigentümliche Charakter des Pneuma-Christus dem *σῶμα*-Aion der Deuteropaulinen gegenüber besteht darin, daß man sowohl „im" Pneuma wie das Pneuma „in" uns sein kann. Der Geist ist also bald weltweit wie das *σῶμα*, bald aber wieder „individuell", was dem *σῶμα* nicht möglich ist. Diese Spannung trat uns im Kol.-Brief beim Eikon-Begriff entgegen [4]. Religionsgeschichtlich wie sachlich ist nun zu behaupten, daß der paulinische Pneuma- und der deuteropaulinische Eikon-Begriff identisch sind [5]. So konnte Reitzenstein den Pneuma-Begriff letztlich von dem iranischen Worte grev als der Wurzel der gesamten Eikon-Theologie der Gnosis ableiten [6].

Nun begreift sich historisch das *σῶμα πνευματικόν* bei Paulus. Es ist das himmlische Ebenbild des Menschen, das ihn nach seiner Befreiung aus der Materie erwartet. Besonders in 2 Kor 5 1 ff. ist die Abhängigkeit von der Gnosis deutlich: Wie der „vollkommene Leib" den Mithras-Mysten [7], wie in Kol 3 3 ff. „Christus unser Leben" den Gläubigen erwarten, so werden wir einst „überkleidet" mit dem himmlischen Gewand, mit der *οἰκοδομή* aus Gott, die wie in der Gnosis unsere Eikon ist. Solange aber

---

[1] So schon Bousset, Kyrios, S. 85.

[2] 1 Kor 3 11 ff.

[3] Vgl. S. 126 f.

[4] Vgl. S. 148 ff.

[5] Die Eikon-Theologie der Gnosis ist natürlich nicht die einzige, aber die wichtigste Quelle des paulinischen Pneuma-Begriffes.

[6] Hell. Mysterienrel., 1927, S. 282 u. a.

[7] Vgl. Reitzenstein, Hell. Myster., S. 355 f.; Lietzmann, 2. Kor.-Brief, 2. Aufl., S. 119 f.; Bousset, Kyrios, S. 63 Anm. 2.

sind wir wie die Gnostiker bestimmt durch das Warten auf die Offenbarung des Lebens [1]).

Die Pneuma-Eikon ist zugleich schon sakramental-eschatologisch vorweggenommen als *ἀρραβών* oder *ἀπαρχή* im Menschen [2]). Als solche ist sie charakteristischerweise wie in den Deuteropaulinen und in der Gnosis der innere Mensch, der von Tag zu Tag erneuert wird [3]), sofern jeder Tag neue eschatologische Herrlichkeit an ihm offenbar werden läßt.

Und auch die dritte Modifikation, die nun entscheidend ist, fehlt bei Paulus nicht: Das Pneuma ist der himmlische Christus-Anthropos selbst. So bringt 1 Kor 15 45 ff. das Pneuma ausdrücklich mit dem Gedanken des „letzten" oder „zweiten", des himmlischen Adam-Anthropos zusammen [4]). Und im vollen Sinne des Mythos gehören die *ἐπουράνιοι* als „Stamm" zu dem *ἐπουράνιος* als „Haupt". Es nimmt nicht wunder, daß der Eikon-Begriff in diesem Zusammenhang auftaucht: Das erwartete *σῶμα πνευματικόν* ist die Eikon des himmlischen Anthropos. Wir werden sie „tragen" [5]), wie man eben die Eikon nach gnostischer Lehre „trägt".

Der Ausdruck Eikon in charakteristisch-gnostischer Verwendung begegnet auch sonst bei Paulus. Undeutlich ist 1 Kor 11 7, wo mit ihm die Stellung des Mannes als „Haupt" der Frau begründet ist und dies wieder in eine merkwürdige Schöpfungsordnung eingereiht ist, nach der Christus das „Haupt" des Mannes, Gott das „Haupt" Christi ist [6]). Um so klarer sind dafür die übrigen Stellen Rö 8 29, 2 Kor 3 18, 4 4. Nur vom gnostischen Mythos aus läßt 2 Kor 3 18 sich wirklich verstehen, nämlich von dem Verhältnis der Urmensch-Eikon zu ihrem Stamm. Die nächste Parallele dürfte im Perlenlied der Thomasakten gegeben sein. So wie dort der Prinz vor der Urmensch-Eikon steht, die ihm den Weg zur Heimat weist, und in ihr sich und die Begleiter wie in einem Spiegel erkennt [7]), und wie

---

[1]) 2 Kor 4 11. [2]) Rö 8 23, 2 Kor 1 22, 5 5. [3]) 2 Kor 4 16.

[4]) Das bei Paulus sonst so seltene Wort „himmlisch" steht nicht zufällig so häufig gerade in diesem Zusammenhange.

[5]) V. 49.

[6]) So sind in den Excerpta 21, 3 die *εἰκόνες* das Männliche dem Weiblichen gegenüber, wie Christus der Sophia-Kirche gegenüber männlich und Eikon ist.

[7]) Vgl. S. 90; auch die dort angezogene Stelle Ode Sal. 13 und die Ikonographie der Joh.-Akten 29 (Bonnet I S. 166); vgl. weiter Reitzenstein, Götting. Nachr. 1916, S. 411; Hell. Mysterienrel. S. 77, 357; Lietzmann und Windisch zur Stelle.

er dann von dem Gewand eingehüllt und gänzlich bedeckt wird, so spiegeln die Gläubigen [1]) die Doxa des Kyrios [2]), so vollzieht sich an ihnen ein Verwandeltwerden [3]), das mit dem Eingehülltwerden dort identisch ist. Wie dort ausführlich von der Doxa des Gewandes die Rede ist, so führt auch das Verwandeltwerden von einer Doxa zur andern, weil es besorgt wird von dem „Herrn der Geisteswelt". Wie nach dem Perlenhymnus durch das Gewand Zuckungen der Gnosis laufen, so läßt Gott „im Angesicht des Christus" als der Gottes-Eikon [4]) im Herzen des Verkündigers Licht aufstrahlen zum *φωτισμός* der Erkenntnis der Gottes-Doxa [5]). Wie die Eikon zugleich die Sophia ist [6]), so ist auch der 2 Kor 4 6 erfolgende Verweis auf die Schöpfung nicht unbegründet: Das Geschehen im Urmensch-Pneuma ist zweite Schöpfung und läßt den Sinn der ersten deutlich werden [7]).

Von der Eikon-Vorstellung aus versteht sich schließlich auch die *σὺν Χριστῷ*-Formel des Paulus. Mit Recht hat Lohmeyer in einer eingehenden Untersuchung [8]) festgestellt, daß sie eine „stärker an der Peripherie" der paulinischen Lehre gelegene Christologie voraussetze, sofern die zentrale Formel des *ἐν Χριστῷ* mit ihr nicht völlig in Einklang zu bringen sei. Denn wie diese in gewisser Weise von einer steten Wirksamkeit des Christus in den Gläubigen spreche, so jene von seiner „Verborgenheit" in Gott [9]). Die Formel „mit Christus" gehört, wie Lohmeyer zeigt, zusammen mit der Christologie des Kolosserbriefes und von Philipp 2 6 ff. Das heißt faktisch aber, wie denn auch die zahlreichen von Lohmeyer gesammelten Parallelen fast ohne Ausnahme beweisen: mit der gnostischen Theologie von der Eikon. Wenn Lohmeyer weiter ausführt, daß diese Eikon-Theologie — er benennt sie noch nicht

Besonders lehrreich ist Sap. Sal. 7, 26: Die Sophia als *ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ.*

[1]) Vgl. dazu Reitzenstein, Historia Monachorum, S. 243; Corssen, Z. Nt. Wiss. 1919/20, S. 2 ff.; Bousset, Kyrios Christos, S. 109, Anm. 1.

[2]) Der Kyrios ist also zugleich Eikon und Pneuma.

[3]) Das *μορφωθῆναι* Rö 8 29, 12 2, Gal 4 19, Philipp 3 10. 21 entstammt also gnostischer Tradition; sein dämonisches Gegenbild ist das *καταργηθῆναι* von Gal 5 4.

[4]) Vgl. 2 Kor 4 4, Rö 8 29.

[5]) 2 Kor 4 6.

[6]) Vgl. Sap. Sal. 7 26; die Ausführungen von 1 Kor 10 4 sind im Judentum von der Sophia gemacht, vgl. J. Weiß, 1. Kor.-Brief, S. 225 f., 251.

[7]) Die „Neuschöpfung" von 2 Kor 5 17, Gal 6 15 ist im sakramentalen Pneuma begründet.

[8]) Deißmann-Festgabe 1927, S. 221 ff.

[9]) Ebenda S. 230.

so! — mit dem Sakrament zu verbinden sei als mit dem eschatologischen Geschehen schlechthin [1]), während zur „irdischen Zeit" der Gläubigen dagegen das „in", „durch", „zu" Christus gehöre [2]), so ist nicht richtig, das letztere dem Sakramental-Eschatologischen entgegenzustellen. Zumal das „im Christus" wird als das „im Geiste" nur vom Sakramente her verständlich. Richtig ist aber, daß σὺν- und ἐν-Formel ursprünglich verschieden sind, sofern jene von dem Gedanken des „Lösers", diese aber von dem des allumfassenden Aions herkommt. Schon in der Gnosis sind Aion- und Eikon-Vorstellung zusammengeflossen, und Paulus hat dies Miteinander beider übernommen. Beide wurzeln für ihn im selben sakramentalen Sachverhalt, der den Gläubigen zugleich mit Christus als seiner Pneuma-Eikon zusammenbringt und ihn zugleich „in" den Christus stellt als in den Leib seines ihn umfassenden Aions. Von der so gnostisch bestimmten Christologie des Paulus aus wird sich eine gnostische Interpretation dieses Christusleibes nun nicht mehr abweisen lassen.

3. Die gnostische Vorstellung des Christusleibes bei Paulus

Zu einer solchen gnostischen Interpretation werden wir um so mehr gedrängt, als die Einwände Schliers nicht stichhaltig sind: 1. Es ist richtig, daß der *σῶμα*-Mythos in den Deuteropaulinen konkreter und bildhafter erscheint. Aber das mag ja daran liegen, daß Paulus den ihm gebotenen Stoff schon stärker umgestaltet hat [3]). 2. In Rö 12 $_4$, 1 Kor 12 $_{27}$ ist zwar die Gleichung *σῶμα* = Kirche nicht direkt, wohl aber indirekt ausgesprochen. Denn das dortige „wir" bzw. „ihr" läßt sich sinnvoll nur auf die Kirche beziehen. 3. Schlier stellt fest, Rö 12 $_5$ werde vom Leibe „in" Christus gesprochen; der Mythos vertrage zwar ein Neben-, jedoch kein Ineinander von Christus und Kirche. Aber ist dieses Ineinander wirklich ausgesprochen? Ist nicht vielmehr zu verstehen: „Wir, die Vielen, sind ein Leib, sofern wir in Christus sind?" Das ist ja auch der Sinn von 1 Kor 12 $_{13}$: Im Christus ist man zugleich Leib Christi.

---

[1]) Hängt der Taufterminus *σφραγίζειν* mit dem Prädikat des Urmenschen als *σφραγίς* zusammen?

[2]) Vgl. S. 221.

[3]) Es ist ja in Erwägung zu ziehen, daß die Deuteropaulinen, was die in ihnen sich widerspiegelnde Mythologie anlangt, ein vorpaulinisches Datum bilden.

4. Dann ist ferner bei Paulus nicht nur auf die Vielheit der Glieder gesehen und die Frage nach ihrer Einheit gestellt. Durchaus wird „das Problem der Existenz einer Gemeinde überhaupt“ [1]) gestellt und beantwortet und sehr wohl die „Verbundenheit mit Christus durch das Leib sein betont“ [2]). Vom Christus her werden die Glieder ein Leib, wie umgekehrt die Glieder in dem einen Leib sich nun so zu Christus verhalten, daß vom Leibe ein *οὕτως ὁ Χριστός* in 1 Kor 12 12 ausgesagt werden kann.

Denn der für Schlier zweifellos als Haupteinwand geltende Sachverhalt, daß der *σῶμα*-Mythos nur in der Form des *σῶμα-κεφαλή*-Schemas gegeben sei, besteht nicht zu Recht. Ganz deutlich beweist die früher [3]) angezogene Stelle aus Eclogae 56, 2 f., daß das „Haupt“ für den Leib keine übergeordnete Bedeutung zu haben braucht. Und diese Stelle ist nur Exponent der gesamten Lehre von der „Einsammlung des Logos“. Daß diese in unmittelbarer Nähe von Paulus lebendig gewesen ist, beweisen Kol 3 5 ff., Eph 6 11 ff.

Diese Lehre von der „Einsammlung des Logos“ ist von Paulus übernommen worden. Nur so wird ein Tatbestand klar, den die Exegeten zumeist übersehen haben: Nach Rö 12 5 ff., 1 Kor 12 4 ff. 28 ff. wird man zunächst erwarten, der Christusleib sei die Einheit der Charismen. Ganz abrupt tut Paulus aber den Sprung, der die Christen, nicht die Charismen den Leib konstituieren läßt. Man möchte schließen, Paulus habe den ursprünglichen Sachverhalt umgeändert: Die Christen als Charismen-Träger sind nachträglich an die Stelle der Charismen gerückt. Ist doch zu bedenken, daß in Kol 3 5 ff. der Aion wirklich noch wie in der Gnosis durch die Charismen konstituiert wird.

Nun haben sich bei Paulus *πνευματικοί* und *πνευματικά* zu der Einheit des Christusleibes verbunden, indem die letzteren den ersteren untergeordnet werden. Wie nach dem Hermashirten [4]) die Pneumatiker die Charismen tragen, so „hat“ man sie nach Paulus [5]). Die ja schon in der Gnosis herrschende Tendenz, die Charismenkräfte durch Seelenkräfte zu ersetzen, tritt auch hier in Erscheinung [6]).

---

[1]) Anders Lohmeyer, Kol.-Brief, S. 61.

[2]) Anders Schlier, Untersuchungen zu Ignatius, S. 91.

[3]) Vgl. S. 80.

[4]) Vgl. S. 86.

[5]) Vgl. Rö 12 6.

[6]) Vgl. S. 79 f.

Ein apologetisches Interesse dürfte dabei mitspielen: In Korinth scheint man sich darauf berufen zu haben, daß die Kirche sich aus den Charismen erbaue [1]). Dieses Theologumenon wurde aber, wie der ganze 1 Kor.-Brief zeigt, im Interesse der Charismatiker ausgebeutet. Paulus kann nicht umhin, die Richtigkeit des Satzes in gewisser Weise zuzugestehen. Aber wie er den Charisma-Gedanken überhaupt durch den der Charis zu ersetzen sucht, so verhindert er die Nutzanwendung der korinthischen Charismatiker, indem er Charismen und Pneumatiker zusammenbringt. Die Kirche wird durch die Charismen erbaut; aber alle Getauften sind als Pneumatiker auch Charismatiker. Mag nun auch noch eine Abstufung der Charismen und ihrer Bedeutung für die Kirche notwendig sein [2]); jetzt sind doch grundsätzlich die Charismen durch die Bindung an die Pneumatiker allgemein geworden und die Gefahr ist gebannt, über ihnen die Kirche zu vergessen. Jetzt gilt vielmehr, daß in ihnen die Kirche wirkt und sie der Kirche dienen [3]).

Und nun läßt sich auch der Organismus-Gedanke von V. 14—21 sinnvoll einordnen: Eben dadurch wird den Korinthern zu Bewußtsein gebracht, daß die Charismen ihren Sinn nicht schlechthin in ihrem Vorhandensein und ihrer „Setzung von oben her“ haben, sondern aus ihrem Dienst in der Kirche, der sich nur in der Verbundenheit ihrer Glieder zu einheitlichem Handeln realisieren kann.

Die Möglichkeit der Verbindung stoischen und gnostischen Gutes wird durch die Theologie Philos repräsentiert, die speziell zu dem *σῶμα*-Mythos eine schlagende Analogie in dem Fragment des Exoduskommentars bei Prokop § 117 liefert [4]). Wenn hier das verbum sempiternum als caput universorum dargestellt wird, vermischt sich ja auch stoische Lehre vom *διοικητής* mit der gnostischen vom Aion.

Nun ergibt sich, daß 1 Kor 12 14–21, von fast der gesamten theologischen Interpretation als Zentrum der paulinischen Vorstellung vom Chri-

---

[1]) Wie in Kolossae und in Galatien ein *σῶμα-στοιχεῖα*-Mythos, wäre also in Korinth ein *σῶμα-μέλη*-Mythos vorauszusetzen.

[2]) Vgl. 1 Kor 12 28 ff.

[3]) Die Charismen dürfen also nicht mit dem jüngsten Protestantismus als „ekstatische Erscheinungen“ gewertet werden; sie gehören vielmehr wesensgemäß zur Christuskirche.

[4]) Vgl. S. 73.

stusleibe angesehen, in Wirklichkeit nur eine Hilfslinie ist[1]). Der Tenor des Kapitels liegt auf dem *οὕτως ὁ Χριστός* V. 12 und der sakramentalen Ausführung V. 13 a. Diese letztere verliert also nicht im Zusammenhange jeden Sinn [2]), sondern macht gerade V. 14—21 als Hilfslinie deutlich.

Damit ist der gnostische Hintergrund von *σῶμα Χριστοῦ* bei Paulus erwiesen. Nicht die hellenistische Erklärung muß hier ratlos bleiben, wie Schweitzer meint [3]), sondern gerade die herkömmliche, soweit sie die religionsgeschichtliche Arbeit ablehnt.

4. Die Agape als Aion

Dieses Ergebnis läßt sich noch weiter sichern, wie eine Betrachtung des Zusammenhangs im 1 Kor.-.Brief darlegt. 1 Kor 12—14 behandeln das Wesen des Charisma. Die erste Antwort darauf erfolgt in 12 1–3 vom kultischen Kyriosbekenntnis aus. Ein Charisma ist „christlich", wenn es inspiriert — dort reden nicht mehr menschliche Vorder-, sondern göttliche oder dämonische Hintergründe! — den Kyrios bekennt. Dieser Kyrios ist aber der Aion, der alles umschließt und dem deshalb alles zu akklamieren hat. — Die zweite Antwort bezeichnet das Charisma als „christlich", welches vom Pneuma her verwaltet wird. Auch dieses Pneuma ist der christliche Aion. — Die dritte Antwort fällt 1 Kor 12 12 ff. von der Kirche her. Die Verwaltung eines Charismas durch den Geist tut sich im Dienste des Charismas an der Kirche kund. Der Aion ist nunmehr der Christusleib. Kyrios, Pneuma und Kirche sind also für Paulus in gewisser Weise identische Sachverhalte, sofern sie nämlich alle in Gleichheit Wesen und Sinn des Charisma bestimmen.

Neben sie tritt in 1 Kor 13 die Agape. Und auch sie muß wieder als Aion gefaßt werden [4]). Schon außerhalb dieses Kapitels deutet manches auf ein solches Verständnis hin.

Die Agape ist Gal 5 22 als erste der Tugenden die Arche des *καρπὸς τοῦ πνεύματος* [5]). Ganz mit Recht und sehr prägnant nennt H. von

[1]) Ähnlich allein Bultmann, Kirche und Lehre im N. T., Zw. d. Zeiten 1929, S. 22.

[2]) Lietzmann, 1. Kor.-Brief, 2. Aufl., S. 64.

[3]) Mystik des Apostels Paulus, S. 28, 116 ff.

[4]) Die folgende Interpretation ist geleitet von Gedankengängen Prof. Petersons.

[5]) Diese Bezeichnung ist vielleicht schon selber gnostisch.

Soden [1]) sie auf Grund seiner Studie zu 1 Kor 8—10 die Basis der christlichen Exousia. Basis jeder Exousia ist aber in der Gnosis der Aion, wie denn auch das von der Agape ausgesagte „erbauen“ 1 Kor 8 1 zur festen Aion-Terminologie gehört.

Ihre Verbindung mit dem Sakrament, das in den neuen Aion stellt, wird Rö 5 5 angedeutet, wenn hiernach die Liebe durch den sakramentalen Geist „ausgeschüttet“ wird. Zugleich löst sich von da die vielbehandelte Frage nach dem Sinne des Genitivs *τοῦ θεοῦ*. Weder die Liebe Gottes noch die zu Gott ist gemeint [2]) und ebensowenig anderwärts die Liebe Christi oder zu Christus [3]). Vielmehr liegt die „göttliche“ bzw. „christliche“ Liebe vor, die als Aion Person wie Kraft ist und nicht nur nach einer oder zwei, sondern nach und von allen Seiten strömt. In dieser Allgegenwart des Agape-Aions ist die Unmöglichkeit des Scheidens von ihm begründet [4]).

Sehr wichtig ist 1 Thess 5 8. Wenn hier vom Panzer des Glaubens und der Liebe und vom Helm der Heilshoffnung gesprochen wird, erinnert das ebenso an das Triadenschema von 1 Kor 13 13 wie an die *πανοπλία*-Lehre von Eph 6 11. Sollte sich von hier aus die viel umstrittene [5]) und doch nicht wirklich geklärte Stelle 1 Kor 13 13 verstehen lassen? Sollte ihr eine Lehre von den Waffen des Urmenschen zugrunde liegen, wonach diese Waffen und damit der Urmensch selbst aus Glaube, Liebe, Hoffnung bestehen? — Die ganze Terminologie von 1 Thess 5 4–10 ist ja auffällig gnostisch gefärbt, wie denn auch die Gegenüberstellung der „Waffenrüstung“ mit der in Kol 3 6 als Aion gefaßten *ὀργή* und das Bild von den Waffen bei Paulus überhaupt an die Gnosis gemahnen [6]).

Läßt sich bisher die Aion-Vorstellung der Agape bei Paulus nur vermuten, mag sie möglicherweise soweit nur ganz unreflektiert aus einer vorpaulinischen, gnostisch beeinflußten Tradition übernommen sein, so liegt es in 1 Kor 13 anders. Zwar würden V. 1—7 durchaus

---

[1]) Sakrament und Ethik bei Paulus, S. 6.

[2]) So schon Lietzmann, 1. Kor.-Brief, S. 68.

[3]) Vgl. Wikenhauser, Christusmystik a. a. O. S. 18 f. [4]) Rö 8 35 ff.

[5]) Vgl. J. Weiß, Lietzmann in ihren Kommentaren zur Stelle; Reitzenstein, Götting. Nachrichten 1916, S. 389 ff.; Hell. Mysterienrel., S. 385 ff.

[6]) Aus der gnostischen *πανοπλία*-Lehre begreift sich das „Anziehen der Lichtwaffen“ Rö 13 12, das dem Ablegen der Finsterniswerke gegenübersteht und mit dem „den Herrn Anziehen“ identisch ist. Dasselbe gilt für 2 Kor 6 7, wo statt des Lichtes die „Gerechtigkeit“ oberster Aion ist. Sehr charakteristisch ist auch in diesem Zusammenhang 2 Kor 10 4.

in eine jüdisch-christliche Weisheitsrede passen. Aber 1 Kor 13 8–13 legen terminologisch und sachlich ein Verständnis der Agape bloß, das sich mit einer jüdischen Weisheitslehre nicht mehr verbinden läßt. Wie Barth mit Recht in diesen Versen den eschatologischen Charakter der Liebe begründet fand [1]), so geht aus ihnen auch die gnostische Aion-Vorstellung hervor. Wie in 2 Kor 3 11, das Reitzenstein anzieht [2]), entspringt der Gegensatz von *πίπτειν* und *μένειν* in V. 8 der Aion-Terminologie [3]). Aber darüber hinaus ist sachlich der ganze Zusammenhang nur vom Aion-Begriff aus verständlich. Daß *γινώσκειν* und *προφητεύειν* nur *ἐκ μέρους* sind, versteht sich daraus, daß die Charismen „Teile" des Aions sind. Ihnen gegenüber ist der Gesamtaion *τέλειον*. Wenn die Eschatologie darin gesehen wird, daß das „Stückweise" aufhören soll, so kann damit nicht das völlige Verschwinden der Charismen gemeint sein. Nach V. 12 soll es ja auch dann noch Gnosis geben. Gemeint sein kann nur das Aufgehen des einzelnen Charisma im Gesamtaion. Einst wird dieser nicht mehr besondert sein, wie es jetzt noch möglich ist, sondern dann „alles in allem" sein. Nicht mehr „erkennen" oder „prophezeien" gilt dann, vielmehr nur noch „lieben" und „geliebtwerden"; und gerade darin wird das „erkennen" und „prophezeien" erfüllt sein. Die Charismen als Besonderungen gehören zum Kindheitsalter des Aions. Aber wie auch in den Deuteropaulinen der Aion „wächst", so wird er in der Parusie zum Manne. Noch sind die Charismen als solche rätselhaft, Spiegelbilder [4]) des dereinstigen Seins, in dem alles offenkundig [5]) von Angesicht zu Angesicht geschaut werden soll.

Die Agape ist also weder nur höchstes Charisma [6]) noch auch den Charismen gegenüber fremd [7]); sie ist erst recht nicht nach dem

---

[1]) Auferstehung der Toten, 2. Aufl., S. 47.

[2]) Götting. Nachrichten 1916, S. 404.

[3]) Man verläßt den Aion, indem man aus ihm „fällt"; das gegensätzliche „Bleiben" ist ein überaus wichtiges Wort gnostischer Aion-Sprache, wie das Joh.-Ev. bezeugt.

[4]) Vgl. Lietzmann und J. Weiß zu Stelle.

[5]) Auch Joh 16 25 wird von der Zukunft ein analoges „Öffentlichwerden" erwartet.

[6]) So im wesentlichen Lietzmann, 1. Kor.-Brief, S. 65 ff.

[7]) So J. Weiß, 1. Kor.-Brief, S. 310; Reitzenstein, Götting. Nachrichten 1916, S. 397 f.

Bilde des irdischen Jesus gezeichnet [1]; sie ist vielmehr als Aion verstanden und hat so ein besonders enges Verhältnis zu den Charismen als zu ihren Gliedern.

Ihr Verhältnis zur Gnosis ist schon anläßlich von Eph 3 17 ff. erörtert worden [2]. Aber auch die Verbindung mit der Glossolalie in 1 Kor 13 1, 14 1 dürfte nicht zufällig sein. Wie die Charismen überhaupt ihr Wesen nicht im Ekstatischen als solchem haben, sondern in ihrer Begründung vom neuen Aion aus, so ist insbesondere die Glossolalie das mit dem Hereinbrechen des neuen Aions der Kirche verbundene Sprechen, wie die Pfingstgeschichte beweist [3].

Als „Weg“ begegnete der Agape-Aion bereits in 1 Clem 49 und bei Ignatius Eph 2 [4]. — Der Zusammenhang der Liebe mit den Charismen verleiht ihr einen festen Ort im Kult [5]; und das auf Grund objektiver Sachverhalte, nicht im psychologischen Sinne, daß hier den Christen das „Bewußtsein ihrer Einheit und einzigartigen soziologischen Geschlossenheit“ spürbar würde [6]. Den Sinn dieser These hat eine Behandlung des Verhältnisses von Herrenmahl [7] und Christusleib zu erbringen.

5. *Herrenmahl und Christusleib*

Die zweifache Darstellung des Herrenmahles in 1 Kor 10 und 11 gruppiert sich um die Begriffe *κοινωνία* bzw. *διαθήκη*. Diese Begriffe sind zunächst zu klären.

Lohmeyer [8] hat den mit dem Worte *κοινωνία* gegebenen Sachverhalt so definiert: „Der religiöse Begriff *κοινωνία* bezeichnet bei Paulus niemals den festen Bund gläubiger Brüder untereinander, sondern die Teilnahme, die der Einzelne an einem objektiven Wert gewinnt oder die er in gegenständlichem Akt einem Bruder gewährt.“ Man wird in der Tat daran festhalten müssen, daß dieser Begriff bei Paulus nicht so sehr ein subjektiv-menschliches Verhältnis als einen

[1] So Feine, Paulus 1927, S. 330. [2] Vgl. S. 152.

[3] Allerdings sind dort sekundär Glossolalie und Verkündigung in allen Sprachen vermengt worden.

[4] Vgl. S. 153.

[5] Vgl. Bousset, Kyrios Christos, S. 88 Anm. 3. [6] Ebenda S. 89.

[7] Natürlich wird hier nur ein Ausschnitt des Fragenkomplexes behandelt werden; insbesondere muß von dem sicherlich vorhandenen Einfluß jüdischer Tradition abgesehen werden. Nur die Linie dieser Arbeit wird verfolgt.

[8] Phil.-Kommentar, 1930, S. 17.

objektiven Tatbestand umschreibt. Besonders deutlich wird das, wenn der Apostel die Gemeindeabgaben nach Jerusalem als *κοινωνία* bezeichnet [1]). Offenbar sind diese Abgaben ja nicht ein Almosen [2]), sondern eine „Steuer", wie Luther mit feinem Verständnis zu 2 Kor 9 13 übersetzt. Das geht auch aus dem *ὀφείλειν* in Rö 15 27 hervor, wenngleich Paulus diesem Begriff seine Schärfe zu nehmen sucht. In diesen Abgaben offenbart sich nicht eine Gemeinschaft menschlich-christlichen Zusammenlebens gleichberechtigter Partner. Wie vielmehr Paulus in 1 Kor 11 3 ff. eine abgestufte natürliche und in 1 Kor 12 28 ff. eine abgestufte charismatische Ordnung anerkennt, wie er weiter das Verhältnis des Apostels zur Gemeinde in gewisser Weise aus der Autorität Gottes über die Gemeinde ableitet, so stehen auch die paulinischen Gemeinden der Muttergemeinde in Jerusalem nicht gleichgeordnet gegenüber. Diese ist im Gegenteil übergeordnete Autorität. Die Basis der *κοινωνία* mit ihr ist ein Schuldverhältnis.

Weil immer ein ähnlich abgestuftes Verhältnis bei der Verwendung des Begriffes vorliegt, übersetzt man ihn besser nicht durch „Gemeinschaft", sondern durch „Teilhabe" [3]), wie denn ein *μετέχειν* auch in unserm Abschnitt parallel steht. Die Partner sind eben nicht Menschen, mit denen man in einem Ich-Du-Verhältnis sich befindet, sondern Christus [4]), Geist [5]), Glaube [6]), Evangelium [7]), Dienst [8]), objektive Realitäten also. Auf diese „Objektivität" macht zuweilen ein *εἰς* [9]) oder *πρὸς* [10]) aufmerksam. Wie das „im Christus", das mit der *κοινωνία* des Pneuma-Christus identisch ist [11]), nicht ein personales Gemeinschaftsverhältnis, sondern ein sakramental begründetes „Anteilsein" und Dienstverhältnis ist, so wird man *κοινωνία* immer als Schuld-, Dienst- oder Gnaden-Verhältnis verstehen.

Was *κοινωνία* nun konkret beim Abendmahl bedeutet, bestimmt

---

[1]) Rö 15 26, 2 Kor 8 4, 9 13.

[2]) Vgl. Holl, Kirchenbegriff des Paulus, Ges. Aufs. II, S. 59 ff.; K. L. Schmidt, Die Kirche des Urchristentums, Deißmann-Festgabe 1927, S. 306 ff. Peterson spricht RGG. 2. Aufl., III, Sp. 464 von einem frommen Werk den Jerusalemer Charismatikern gegenüber. Aber die offensichtliche Verlegenheit des Paulus seinen Gemeinden gegenüber weist mehr auf eine juridische Schuld, als auf ein frommes Werk.

[3]) So H. v. Soden, Sakrament und Ethik bei Paulus, S. 8 Anm. 1.

[4]) Vgl. 1 Kor 1 9, Philipp 3 10.

[5]) 2 Kor 13 13, Philipp 2 1.

[6]) Philem 6.

[7]) Philipp 1 5.

[8]) 2 Kor 8 4.

[9]) Rö 15 26, 2 Kor 9 13, Philipp 1 5.

[10]) 2 Kor 6 14.

[11]) Phil 2 1.

Paulus 1 Kor 10 3 ff. als Essen der geistlichen Speise und Trinken des geistlichen Trankes, in 10 18 ff. als Anteil am Herrentisch, in 10 16 f. als Gemeinschaft des Blutes bzw. Leibes Christi. Die erstere Auskunft, die mit 1 Kor 12 13 zusammenzuhalten ist [1]: „mit einem Geist wurden wir getränkt", sagt für das Abendmahl das gleiche wie für die Taufe aus: *Auch im sakramentalen Mahl geht der Pneuma-Christus, der als solcher der Aion ist, in den Menschen ein.* So ist das Herrenmahl nicht nur Anteil am Herrentisch [2], sondern *μετέχειν* bzw. *κοινωνὸν γίνεσθαι* am Herren selbst, wie auch die Kultmahle der Heiden an den Dämonen Anteil geben [3]. Dieses Anteilgeben ist aber von der gegebenen Definition von *κοινωνία* bzw. dem hiermit identischen *μετέχειν* zu verstehen. *Nun wird man vom Herrn beherrscht, oder noch prägnanter: man ist dem Herrn verfallen* [4], *wie man beim heidnischen Mahl den Dämonen verfällt.* Und dieses „Verfallensein" klärt sich schließlich aus der dritten Modifikation der *κοινωνία* an Blut und Leib Christi [5].

Es kann nicht bezweifelt werden, daß hier eine urchristliche Formel zugrunde liegt, die ursprünglich mit dem „Fleisch und Blut"-Begriff des Judentums identisch ist. Denn bei Paulus ist im Gegensatz zu andern nt.lichen Schriftstellern ein Interesse am Blute Christi nicht vorhanden [6]. Nun scheint Paulus aber diese überkommene Formel modifiziert zu haben; in 1 Kor 10 16 f. wie in 11 27 ist für das nach der paulinischen Anthropologie unverwendbare Wort Sarx der Leib-Begriff eingetreten [7]. 1 Kor 10 16 f. ist noch viel deutlicher.

Wird in V. 16 noch die urchristliche Tradition mit der paulinischen Modifikation aufrechterhalten, so ist in V. 17 das Interesse *allein* dem *ἄρτος* bzw. dem als „Christusleib" verstandenen *σῶμα* zugewandt: Der *ἄρτος* ist *κοινωνία* mit dem Christusleib. V. 17 sucht das mit der Einheit des Brotes zu beweisen, indem sie mit der Einheit des Leibes

---

[1]) Gegen J. Weiß, 1. Kor.-Brief, S. 303.

[2]) Zu diesem Begriff vgl. Lietzmann, 1. Kor., S. 50 f.

[3]) 1 Kor 10 18 ff.

[4]) Eben dieses „Verfallensein" liegt dem mit dem Mythos verbundenen Kyrios-Begriff sachlich zugrunde.

[5]) 1 Kor 10 16 f.

[6]) Anders J. Schneider, Passionsmystik des Paulus, S. 28 ff. Aber Rö 3 25, 5 9 sind deutlich traditionell.

[7]) Die Abendmahlsworte der Synoptiker, auch ihr Leib-Begriff, dürften von Paulus beeinflußt sein.

verglichen wird. Aber dieser Vergleich ist offenbar sekundär und will nur die schon gemachte Voraussetzung erhärten, daß die Speise in irgendeinem Sinne mit dem Christusleibe zusammenfällt [1]). Er ist zudem im Grunde durch den *κοινωνία*-Begriff in V. 16 unmöglich gemacht, der ja eben nicht einen „Bruderbund" bezeichnet. So scheint nur eine Interpretationsmöglichkeit übrigzubleiben, die schon bei Ignatius vorgefundene [2]): Das Herrenmahl als Agape konstituiert zugleich den Agape-Aion bzw. das mit diesem identische *σῶμα Χριστοῦ*. Mit der sakramentalen Speise verfällt man dem Christus-Aion so, daß man nun in ihn eingefügt wird.

Kapitel 11 bestätigt diese Interpretation. Auszugehen ist von dem Begriff *διαθήκη*, der durch Lohmeyer [3]) und Behm [4]) in seinem Sinne von „Ordnung", konkret: „Rechtsordnung", „Testament" herausgestellt ist [5]). *καινὴ διαθήκη* ist die neue Heilsordnung, die mit Jesu Tode in Kraft trat. Eine Kombination von Rö 7 4 und 2 Kor 3 ergibt den Sinn dieser Heilsordnung: Das Gesetz war die alte Ordnung; ihr sind wir durch das *σῶμα Χριστοῦ* getötet worden, so daß wir nun eines anderen wurden, des von den Toten Auferweckten. Dieser „Christusleib" ist nun nicht der getötete Leib Christi [6]), das *ὁμοίωμα* des Sündenfleisches [7]), sondern die Kirche. Die Kirche als „Leib Christi" ist also die neue Heilsordnung. Wer ein Glied dieses Leibes ward, verlor die frühere Ordnung, die nun zur Weltordnung herabsinkt. Das Gesetz ist in der Kirche getötet. Und mit ihm ist die zum Gesetz gehörige Welt dem Christen nun gekreuzigt [8]). Jetzt gibt es nicht mehr Juden und Griechen, Mann und Weib, Sklaven und Freie [9]), sondern nur noch Glieder Christi, die ihm „leiblich" anhängen [10]), wie man früher im Fleische der Welt angehörte. Wie Christi Tod seinen Leib auflöste und die Auferstehung ihm den neuen Leib gab, so ist die Sarx als Leib der Welt und ihre Nomos-Ordnung für

---

[1]) Ähnlich Bousset, Jesus der Herr, 1916, S. 59.

[2]) Vgl. S. 155 f.

[3]) Der Begriff *διαθήκη*, 1913.

[4]) Der Begriff *διαθήκη* im N. T., 1912.

[5]) Anders Lietzmann, 2. Kor.-Brief, S. 111, der vom hebräischen aus an der Bedeutung „Bund" festhält. Zum mindesten dürfte dieser hebräische Begriff im N. T. modifiziert sein.

[6]) v. Soden, Sakrament und Ethik bei Paulus, S. 27 Anm. 1.

[7]) Rö 8 23.

[8]) Gal 6 14.

[9]) 1 Kor 12 13, Gal 3 27.

[10]) 1 Kor 6 15 f.

den Christen aufgelöst, und er ist als Glied des neuen Leibes Christi nun der Kirche hörig. Das Herrenmahl stellt in die neue Heilsordnung hinein, es verbindet leiblich mit der Heilsordnung der Kirche.

Die Feier des Herrenmahles ist weiter als *ἀνάμνησις* bezeichnet. Damit ist nicht gemeint die Erinnerung an Jesu Tod[1]; auch wird das Sakrament hier nicht etwa mit antiken Totengedächtnismahlen in Verbindung gebracht[2]. Paulus selbst erläutert diesen Begriff durch das folgende *καταγγέλλειν*. Was dieses Wort besagt, geht aus dem terminologischen[3]) Gebrauch für offizielle Proklamationen[4] hervor, worauf schon Lohmeyer verwies[5]. Wie es sich nur in Akta und den „paulinischen" Briefen findet, so hängt es dort eng mit dem Kyrios-Gedanken zusammen. Es ist ebensoviel mehr als ein bloßes „Verkündigen" im Sinne von „Bekanntgeben", wie Aretalogie und Akklamation mehr als das sind. Es ist die „Proklamation" der mit Jesu Himmelfahrt verbundenen „Inthronisation" als Kyrios. Indem die Christengemeinde im Herrenmahl als Christusleib konstituiert wird, proklamiert sie durch ihre Realität, durch ihr faktisches Vorhandensein[6], feierlich die Neuordnung des Lebens durch Gott in Jesus Christus für die Welt. Die Christen sind gleichsam Herolde der neuen Heilsordnung und des Kyrios Jesus. Ihm gelten ihre Akklamationen, weil er im Herrenmahl seinen Aion erscheinen läßt. Das Herrenmahl wird zur Epiphanie; wie einer solchen Akklamation und Enthusiasmos korrespondieren[7], so also auch der Eucharistie.

Von hier aus muß nun auch der Begriff *ἀνάμνησις* verstanden werden[8]. Was inhaltlich damit ge-

---

[1]) So J. Weiß, 1 Kor S. 289. [2]) So Lietzmann, 1 Kor S. 58.

[3]) Schon J. Weiß, S. 288, hielt einen Terminus für möglich.

[4]) Vgl. Dittenberger, Sylloge, 3. Aufl., 635, 32; 695, 41; 797, 5; vgl. Dittenberger, Orientis Graeci Inscriptiones 319, 13; 456, 10.

[5]) Kol.-Brief, S. 86. Ganz eindeutig und für den ganzen *ἀγγελ*-Stamm überhaupt ist die Bedeutung von „proklamieren" herausgestellt durch J. Schniewind im neuen Kittelschen Wörterbuch, das allerdings erst nach Vollendung der Arbeit eingesehen werden konnte.

[6]) Worte wären an sich nicht nötig, vgl. J. Weiß, 1. Kor., S. 288.

[7]) Vgl. Peterson, *Εἷς θεός*, S. 202 Anm. 2.

[8]) Allerdings liegt vorläufig noch kein Material vor, das dieses Wortverständnis stützen könnte. Doch leidet es keinen Zweifel, daß der Sachverhalt selber aufs tiefste im Wesen der antiken Aretalogie verankert liegt.

meint ist, würde sehr deutlich, wenn man der These Lohmeyers zustimmen dürfte, daß Philipp 2 $_6$ ff. seinen ursprünglichen Sitz in der Abendmahlsliturgie gehabt hat [1]). Hier „erinnert“ sich die feiernde Gemeinde nicht nur ihres Meisters, sondern hier spricht sie in feierlicher Exhomologese das Bekenntnis zum Kyrios aus und vollzieht damit den Abschluß des Dramas, das mit Jesu Tode begann. Auf diesen Anfang besinnt sie sich als auf das Fundament ihrer Existenz und vollendet ihn zugleich, indem sie das Fundament ihrer Existenz als das Fundament der ganzen Welt ausruft, indem sie den Christus-Aion proklamiert als die neue Heilsordnung Gottes, vor der sich jedes Knie im Himmel, auf Erden und unter der Erden zu beugen hat.

Von hier aus wird nun weiter verständlich, daß es Paulus so sehr auf die Ordnung des Herrenmahles ankommt: Eine Proklamation muß sich „rite“ vollziehen, um wirksam zu werden. Andernfalls wird man schuldig [2]), setzt man sich dem Gericht aus [3]). Hat man dann doch den Unterschied zwischen alter Weltordnung und neuer Heilsordnung nicht beachtet, das Gebaren der Welt nicht von dem wirklich geordneten Christusleibe „unterschieden“ [4]). Darauf aber steht, als auf der Verletzung der Existenz in ihrem Grunde, die Todesstrafe.

Die Proklamation der Christen ist nur solange sinnvoll, als die Welt besteht, bis der Christus wiederkommt [5]). Dann bricht die Doxa des Kyrios unverhüllt — nicht mehr als Mysterion verkündigt [6]) — in diese Welt und beendet die Aufgabe der „Herolde“. Der jüngste Tag ist die Grenze kirchlicher Verkündigung und sakramentalen Handelns. Ist er doch zugleich ihr Sinn: Was dann offenbar werden soll, dokumentiert sich bis dahin im sakramentalen *σῶμα Χριστοῦ*.

6. Sakrament und Charisma

Nachdem 1 Kor 12—13 dem Charisma seinen Platz in dem von Kap. 10—11 her sakramental bestimmten Christusleib angewiesen haben, geht 1 Kor 14 thematisch auf das Wesen des Charisma ein. Das Charisma ist christlich, welches die Gemeinde „erbaut“ [7]).

---

[1]) Vgl. Kyrios Jesus, a. a. O. S. 65. [2]) 1 Kor 11 $_{27}$.
[3]) Ebenda V. 29. [4]) Ebenda. [5]) Ebenda V. 26.
[6]) Vgl. den Zusammenhang von Kol 1 $_{28}$. [7]) 14 $_2$.

Damit rückt das Charisma wieder, wie schon in den Deuteropaulinen[1]), in den Horizont des Kerygma, eine Tatsache, welche durch die gelegentlichen Aufzählungen der Charismen bei Paulus bestätigt wird[2]). Die „kerygmatischen“ Charismen stehen durchaus im Vordergrunde. Nach Paulus ergänzen sich also Sakramentsvollzug und charismatische Predigt: So wie im Sakrament das eschatologische *σῶμα Χριστοῦ* bereits geschaffen wurde, so wird es in der Predigt neu „erbaut“, „befestigt“, „gestärkt“ [3]). Auch hier ist also das Faktum der doppelten Eschatologie mit dem Verhältnis von Sakrament und Charisma verbunden [4]). Was das besagt, wird bei Paulus deutlich, sofern er in gleicher Weise Kirchenlehre wie Anthropologie ausgebildet hat. Denn die doppelte Eschatologie tritt ja bei Paulus so zutage, daß dem schon den neuen Aion darstellenden Christusleib die Hoffnung auf das *σῶμα πνευματικόν* entgegensteht, in welcher die paulinische Anthropologie mündet.

Christusleib und Sakrament, Anthropologie und Charismenlehre sind also einander zugeordnet. Schon diese Zuordnung bekundet das geschichtliche Denken des Paulus. Vom himmlischen Sein der Kirche ist nicht mehr die Rede. Mit der Präzisierung ihrer Sphäre als kultisch-sakramental sind die noch grob mythischen Aussagen der Deuteropaulinen „vergeschichtlicht“.

Gleiches gilt für die Anthropologie. Die paulinische Anthropologie ist eben dadurch bestimmt, daß das „im Christus“ ein „im Fleische“ nicht ausschließt, wie bereits festgestellt wurde [5]). Damit ersetzt aber geschichtliche Dialektik den dualistischen Naturalismus des Mythos, der das „im Christus“ und das „im Fleisch“ niemals zusammenkommen läßt.

Wie aber kann das „in der Kirche sein“ noch ein „in der Welt sein“ neben sich dulden? Denn das ist mit dem Nebeneinander von „im Christus“ und „im Fleisch“ ja ausgesagt.

---

[1]) Vgl. S. 146.

[2]) 1 Kor 12 9 ff. 28 ff., 14 6. Die nicht-kerygmatischen Charismen sind entweder nicht spezifisch christlich, wie Heilungen u. a., oder mögen erst von Paulus in seiner Weitung des Charisma-Begriffes zu solchen gemacht sein, wie z. B. *ἀντιλήμψεις* u. a.

[3]) Vgl. *στηρίζειν* Rö 1 11, 16 25, 1 Thess 3 2. 13; *βεβαιοῦν* 1 Kor 1 6. 8, 2 Kor 1 21.

[4]) Vgl. S. 147. [5]) Vgl. S. 116.

Das „im Fleische“ wurde als „Versuchlichkeit“ bestimmt. Auch in der Kirche gibt es also noch „Versuchlichkeit“. Daß die Kirche in der Tat diese Möglichkeit des Weltseins noch frei läßt, geht geschichtlich hervor aus ihrer Identität mit dem Aion der Liebe nach 1 Kor 13. Begründet ist das darin, daß man in der Liebe ebenso wie in der Welt stets mit andern verbunden ist. Diese Verbundenheit aber kann noch vorfindlich gesehen werden. Geschieht das, so hat man faktisch den Aion der Agape zum Aion der Sarx gemacht. Man hat die Art der „Weltlichkeit“, d. h. eben des Verbundenseins mit andern, aus der Art der Weltlichkeit des *κατὰ σάρκα* verstanden. Diese auch im Agape-Aion noch bestehende Versuchlichkeit ist der Sachverhalt des christlichen „im Fleische Seins“. Erst im *σῶμα πνευματικόν* ist diese versuchliche Verbundenheit mit andern, diese Art des „Weltseins“ aufgehoben.

In der Kirche ist also sakramental die Sarx zerstört und aufgehoben. So repräsentiert die Kirche das eschatologische Sein schlechthin. Aber vom Einzelnen aus besteht noch die Möglichkeit, die Kirche falsch zu verstehen. Insofern muß an ihm die Eschatologie noch vollendet werden, während die Kirche als das Verbundensein in der Agape „bleibt“.

Bis zu dieser Vollendung bedarf der Einzelne noch der Stärkung und Befestigung in seinem sakramentalen Sein. Diese Aufgabe wird erfüllt in der charismatischen Predigt, die als solche „erbaut“. Die Predigt zerstört immer wieder die versucherische Weltlichkeit auf Grund dessen, daß die sündige Weltlichkeit sakramental in der Taufe zerstört ist und im Herrenmahl die Herrschaft des Kyrios über den Aion seiner Kirche proklamiert und ergriffen wird.

Und zwar vollzieht die Predigt ihre Aufgabe gedoppelt: einerseits als „Befestigung“ des sakramentalen Seins bei den Gliedern der Kirche; andererseits als Proklamation der neuen Heilsordnung für die Welt. So verkündigt der Apostel als Herold „Jesus Christus, den Herrn“ als „unsere Gerechtigkeit“ [1]). Denn er ist der Charismatiker im besonderen. Wie aber diese Verkündigung die Realität des Sakra-

---

[1]) 2 Kor 4 5, 5 21.

mentsvollzuges voraussetzt, so haftet ihr selbst auch „sakramentale" Wirksamkeit an. Denn die Predigt wirkt, weil das Sakrament gewirkt hat. Nicht ist für die Urchristenheit das Sakrament verbum visibile, sondern umgekehrt möchte man für Paulus sagen, die Predigt sei sacramentum audibile. Als Prediger ist der Apostel „Liturg", der das Gottesheil priesterlich verwaltet und die Welt Gott zum Opfer bringt [1]). Als solcher ist er *Χριστοῦ εὐωδία* zum Leben oder zum Tode, Repräsentant des göttlichen Triumphzuges durch alle Welt [2]), der seit Christi Inthronisation zum Kyrios sich allenthalben vollzieht.

Weil Paulus nur zur Predigt gesandt ist, nicht zum Sakramentsvollzug [3]), ist sein Apostolat ein „Apostolat der Ausnahme" [4]) und stößt sich mit dem der *στύλοι*. Er kann das Sakrament nur voraussetzen, ohne es doch selbst zu vollziehen. Und doch behauptet Paulus mit Recht wiederum sein wirkliches Aposteltum, weil auch die Verkündigung sakramental wirksam ist. Die sakramentale Wirksamkeit der Predigt dokumentiert sich darin, daß das Evangelium als „Gotteskraft" beschrieben wird [5]) und daß der Logos die Prädestinationsgnade in Erscheinung treten läßt [6]).

Aber diese Ausführungen sind nur Grenzbestimmungen. Sie deuten das sich vom Gedanken des Christusleibes her erhebende Problem der Verbindung von urchristlichem und paulinischem Kirchenbegriff an und verstehen dieses Problem sachlich von der Spannung zwischen Sakrament und Wort, Sakrament und Charisma. Im Apostolat des Paulus tritt diese Spannung aufs schärfste in Erscheinung. Doch liegt ein wirkliches Eingehen auf dieses Problem außerhalb des Themas dieser Untersuchung.

Hier bleibt nur noch festzustellen, daß die vorliegende Interpretation des Christusleibes von dem Zusammenhang in 1 Kor 10—15 her bestätigt wird. Denn auch 1 Kor 15 ist in diesem Zusammenhange sinnvoll, sofern es eben die mit dem Christusleib gesetzte eschatologische Spannung aufnimmt und erläutert.

Man kann von hier aus sagen, nicht die „Auferstehung der Toten" [7]),

---

[1]) Rö 15 16. [2]) 2 Kor 2 14 ff. [3]) 1 Kor 1 14–17.
[4]) Vgl. Peterson, Die Kirche, 1929, S. 10 f. [5]) Rö 1 16.
[6]) Nach Rö 10 8 ff. setzt die Verkündigung die Pistis aus sich heraus; vgl. zum Gedanken: J. Schniewind, Die Begriffe Wort und Evangelium bei Paulus, 1910.
[7]) So Barth in seiner Auslegung des 1. Korintherbriefes.

sondern der Christusleib sei das Thema des 1 Kor.-.Briefes. 1 Kor 15 bestimmt nur die Tragweite des Christusleibes. Zugleich aber macht es deutlich, daß im Sakrament nicht ein „metaphysischer“, sondern ein „geschichtlicher“ Sachverhalt gesetzt ist, ein Sachverhalt, der „jetzt, hier“ Bedeutung hat und doch „jetzt, hier“ nie abgeschlossen ist, bis Gott „alles in allem“ sein wird. Das Sakrament sagt, daß jetzt und hier eine neue Geschichte, eine neue Heilsordnung Gottes begann, die ganz konkret und real in der Kirche beschlossen ist. 1 Kor 15 hält dem entgegen, daß diese neue Heilsordnung der Kirche nicht vorfindlich ist, daß sie auch nicht im Entwicklungsprozeß die Basileia Gottes heraufführt, sondern steht und fällt als die Gnade des Schöpfers.

7. *Das Verständnis vom Christusleib bei Paulus*

Der Mittelpunkt paulinischer Verkündigung ist das „im Christus“. Wie zu den Deuteropaulinen ist auch hier festzustellen, daß dieses „in Christus“ interpretiert wird als „in der Kirche sein“. Nur ist bei Paulus das Verständnis des „in der Kirche Seins“ unterbaut durch eine explizite Besinnung über die Anthropologie. Die Kirche ist sowohl für die paulinische Christologie wie für seine Anthropologie Sinn und Telos.

Das besagt für den Christus wie für den Menschen, daß wie der „historische Jesus“ für Paulus eine unvollziehbare Vorstellung ist[1]), so auch die einzelnen Glieder individuell gesehen gar nichts bedeuten[2]). So wenig man von einer „ekstatischen Frömmigkeit des Apostels“ [3]) sprechen kann, so wenig kann man sagen, daß Paulus die Kult- und Gemeindemystik in der Glut des Erlebens zu individueller Mystik umgestaltete[4]). Mit Schweitzer ist vielmehr zu behaupten[5]): „Die Mystik Pauli ist also nichts anderes als die Lehre von dem auf Grund des Todes und der Auferstehung Jesu erfolgten In-Erscheinung-Treten der präexistenten Kirche.“

[1]) Barth, Die Auferstehung der Toten, 1926, S. 35.
[2]) Ebenda S. 41 f.
[3]) Böhlig, Geisteskultur von Tarsos, 1913, S. 81 f.
[4]) Bousset, Kyrios Christos, S. 107. [5]) Mystik, S. 116 f.

In der Kirche wird sowohl dem Christus wie dem Einzelnen die historische Individualität geraubt. Beide stellen fortan geradezu einen „Sachverhalt“ dar, den für beide nämlich identischen Sachverhalt des Pneuma. Nur daß der einzelne Pneuma ist allein als „Glied“ und „in Christus“, während Christus der Gesamt-Aion ist. Oder auf den Ursprung gesehen: Christus ist *πνεῦμα* als *πρωτότοκος* und *εἰκών*, an denen den Gläubigen der neue Sachverhalt ihres Lebens aufgeht. Nun wissen sie sich beschlossen im Christus und erfüllt von Christus.

Welcher neue Sachverhalt das ist, folgt ebenfalls aus dem *πνεῦμα*-Begriff, sofern wir ihn früher [1]) als die neue Schöpfung Gottes bestimmten. Christus ist die Erfüllung der Zeiten und steht Adam gegenüber als die eschatologische Neuschöpfung. Das *ἐν Χριστῷ* bedeutet als „im Geiste“ das Stehen in Gottes Neuschöpfung, das selber neue Schöpfung ist.

Der *σῶμα-Χριστοῦ*-Begriff besagt, daß diese Neuschöpfung weltweit ist. Wie Christus als der Herr des Leibes nun im Himmel, auf und unter der Erde anerkannt wird [2]), so charakterisiert zuweilen auch bei Paulus ein *πάντες* die Reichweite des Christus [3]). Auch sein sakramentaler „Naturalismus“ verfolgt den gleichen Zweck [4]).

~~Pneuma nimmt also in gewisser Weise בָּשָׂר auf, sofern auch dieses~~ zugleich das Sein aus Gott und das Sein in einer substantiell fundierten Welt umschreibt. Nur kann Paulus die „Welt“ des Pneuma nicht mehr mit dem Kosmos identifizieren. Eine neue „Welt“ ist an die Stelle der alten getreten. Daß diese „Welt“ rein geschichtlicher Art ist, wird deutlich in der Ersetzung des gelegentlichen *πάντες* durch ein charakteristisch limitierendes *πολλοί* [5]). Nicht die Welt als solche, die Kirche ist identisch mit der Neuschöpfung.

Aber das besagt nicht, daß man mystisch und dem inneren Menschen nach Gottes Geschöpf wäre. Geradezu äußerlich ist man in die selber sakramental-„äußerliche“ Heilsordnung der Kirche gestellt, so daß man dem Christus mit dem Leibe angehört [6]).

Wie dieser in seiner Kirche leiblich-konkret an uns als an seinen Gliedern handelt, so haben wir ihm leiblich-konkret als dem Kyrios Gehorsam zu leisten.

---

1) Vgl. S. 133. 2) Philipp 2 11.
3) Vgl. Rö 5 18, 11 32, 1 Kor 12 4, 15 22, 2 Kor 5 15.
4) Vgl. S. 158. 5) Vgl. z. B. Rö 5 15, 5 19. 6) Vgl. 1 Kor 6 15 f.

Wie die Kirche die Konkretion des mit ihr identischen Christus ist, so kann sie gerade deshalb nicht von ihm gelöst werden. Sie ist nicht und nie seine „Stellvertreterin“; nur im Christus und seinem Pneuma bleiben die Christen Kirche. Paulus bestimmt so das Wesen der Kirche ganz scharf vom Kulte her als dem Orte, wo Gottes Pneuma in Sakrament und charismatischer Predigt sich immer neu offenbart. So nur, in ihrer dauernden Gebundenheit an den Kult als die Stätte immer neuer Epiphanie des Christus, bleibt die Kirche „neue Welt“. In diesem an den Christus Gebundensein und Gebundenbleiben ist die Kirche das Reich der Agape. Denn Agape ist das eschatologische Sein aus Gott, das in Gott und für Gott „bleiben“ muß, weil nun auch die Welt nicht mehr aus sich, sondern als Gottesschöpfung verstanden wird. Nun ist die Welt nicht mehr etwas für sich neben Gott und dem Einzelnen. In der Agape schließen sich auch die Menschen so untereinander zusammen, daß sie in dieser Welt Gott sehen und nichts anderes mehr sehen können als Gott den Schöpfer. Damit ist die Welt „für sich“, die Sarx, wirklich gekreuzigt. Die Kirche ist nicht für sich „weltweit“; sie wird weltweit in der Agape, die nun alles Leben versteht aus seinem Charisma heraus, d. h. aus seiner Gliedschaft in der göttlichen Schöpfung. Wo immer Paulus den gnostischen Aion-Begriff aufnimmt, da tut er es, um den Schöpfungsgedanken herauszustellen, sei es nun in seiner Verkehrung durch die Sarx, sei es in seiner Eigentlichkeit als Pneuma, Kirche, Christus, Agape.

Im Schöpfungsgedanken werden „Welt“ und Kirche miteinander identifiziert. Denn die Kirche ist die Welt, sofern sie in Christus dorthin zurückgestellt wurde, wovon sie in Adam gefallen war. Sie ist die Welt, in der nunmehr jeder den anderen daraufhin zu verstehen hat, daß er von Gott in Christus geliebt wurde. Wo Kirche und Welt gegenübergestellt werden, da hat man wieder die Vorfindlichkeit und damit die Sarx zum Herrn gemacht; da ist man auch in einer vermeintlichen Kirche nicht in Christus, der alles als Gottesschöpfung und von Gott geliebt umschließt; da ist man tatsächlich in Adam, der alles als von Gott gefallen und aus sich lebend umfaßt.

Weil Paulus die Kirche als die von Gott durch seine Liebe neu

bestimmte Welt versteht, kann er predigen und in seiner Verkündigung die göttliche Prädestination sich vollziehen lassen. Denn die Verkündigung ist nichts anderes als die Proklamation der göttlichen, neuen Heilsordnung über aller Welt, in welcher diese ihrer Eigentlichkeit aufgeschlossen wird. Weil Gott im Christusleibe alle Welt neu geordnet hat, kann der Apostel aller Welt dieses ihr neues Bestimmtsein durch den Christusleib verkündigen.

INHALT

B fg

Käsemann, Ernst

Leib und Leib Christi

10 26152

Feb 2 '60 C Katter
Feb 9 '60 59
10 '60 H. Mary Hunter
Mar 26 '60 Snell 60
Jun 6 '61 C Klick 49
11 '62 Q
JUL 13 1962 OFFICE REPAIR
16 '62
APR 19 1963 INTERLIBRARY LOAN
MAY 23 1963 S. Baptist Theol.
JUN -6 1963 C.N. Ortiz Q
JUL 25 1963
AUG 23 1963 B. Tsanoneg
SEP 30 1963 1330 W Hyde Rec
SEP 30 1963 RENEWED
OCT 14 1963